أفكار

a f k a r

#13
فبرايـــر
2017

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : عبد القادر الشـــاوي

«ما بعد الإنسان»
المفهوم والمشروع



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **عبد القادر الشـــاوي**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهـــرس

افتتاحية.

الاشتغال على «ما بعد الإنسان» ليس ترفاً معرفيـــــــاً

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

عندما انتهينا من قراءة الكتاب الأخير للوك فيري [مفكر وفرنسي وزير سابق]، والذي تطرق فيه إلى بعض الأعمال الأمريكية والفرنسية التي اشتغلت على مفهوم «ما بعد الإنسان» (1)، طرحنا على أنفسنا لائحة من الأسئلة، ما يهمنا منها في سياق هذه المقالة، السؤال التالي: أين هي اجتهادات آل البحث العلمي في مجالنا التداولي، ذات الصلة بالمفهوم؟

****

ثمة صعوبات جمة وحقيقية في ترجمة مفهوم Transhumanism إلى مجالنا التداولي، على الأقل في الشق اللغوي والمعرفي لهذا المجال، بينما الأمر يزداد تعقيداً عندما نتحدث عن الشق العقدي، وليس صدفة أن نجد لائحة من القواسم في القلاقل العقدية لدى أهل المجال التداولي الإسلامي وأهل المجال التداولي الغربي (اليهودي والمسيحي)، في معرض الحفر النقدي لمشاريع «ما بعد الإنسان».

من بين الترجمات المتداولة حتى الآن، نجد مثلاً: «ما بعد الإنسان»، «الإنسانية المُتعدية»، أو «الإنسانية البَعدية»، قياساً على ترجمة الراحل مطاع صفدي لمفهوم Post Modernism نحو «الحداثة البَعدية»، وغيرها من الاجتهادات التي تبقى شخصية، طالما لا زال حال الترجمة في الساحة كما هو اليوم.

****

لأن المجلة تنتصر للحد الأدنى لـ«ثقافة الاعتراف»، استحضرنا دراسات الباحث المغربي خالد ميار الإدريسي، والذي يُعتبر، على حد عِلمنا المتواضع، من أوائل الباحثين في المنطقة الذين اشتغلوا على المفهوم، من خلال نشر سلسلة دراسات نشرها في غضون صيف 2013 [وليس مطلع 2017]، تحت عنوان «ما بعد الإنسان»، أي الترجمة المُعتمدة في عنوان هذا الملف.

****

لو توقفنا عند بعض الإصدارات ذات الصلة بالمفهوم/ المشروع، والتي نُشرت في المجال التداولي الفرنسي، نورد أربعة أمثلة، على سبيل المثال لا الحصر:

أ ــ صدور عدد خاص لمجلة «البحث» (2) في موضوع «الذكاء في 20 سؤال: الإنسان، الحيوان، الآلة» وجاءت إحدى مقالات هذا العدد الخاص بعنوان: «هل يمكن اختزال الدماغ في شريحة رقمية؟».

ب ــ مجلة «كتب» المتخصّصة أساساً في عرض الكتب، نشرت ملفاً عن مشاريع تحسين النسل (3)، ونقرأ ضمن مواد العدد عناوين من قبيل: الحياة القادمة: الثورة الجينية والإمكانات الإنسانية؛ إلى أي

حد يمكن تشكيل الطفل من خلال الجينوم؟ (وهو المشروع الذي انطلق منذ 1990)، والمقال عبارة عن قراءة في كتاب للمفكر الأمريكي فيليب كيتشر.

ج ــ عدد صيف 2016 «للمجلة الأدبية» (4)، تطرق للظاهرة أيضاً، مع صورة غلاف طريفة وصادمة في آن، لأنها تظهر لأول وهلة شابة في مُقتبل العمر، أسيوية الملامح (يابانية أو صينية)، ولكن بعد قليل تدقيق، يتضح أن الأمر يتعلق بفتاة من «بلاستيك»، وليست من لحم ودم، على أمل التوصل يوماً ما ــ كما تطرقت إلى ذلك العديد من أفلام الخيال العلمي خلال العقدين الأخيرين على الخصوص ــ إلى فتاة من لحم ودم وأسلاك!
ونقرأ من عناوين الملف: عدمية المشروع «ما بعد الإنسان»؛ نحن أمام مشروع شمولي [«توليتاري»] رخو

د ــ خصّصت مجلة «علوم» عدداً خاصاً في غضون نهاية السنة الماضية لحُلم الخلود الذي تشتغل عليه مشاريع «ما بعد الإنسان» (5)، متضمناً أربعة محاور بلائحة من المقالات، نذكر منها: الثورة الطبية؛ الأحلام الحُمْق لأتباع مشروع «ما بعد الإنسان»؛ الحيوانات والنباتات التي لا تموت؛ «المشتغلون في مشروع «ما بعد الإنسان» يسعون إلى تحريف الطبيعة الإنسانية»، خلاصة حوار مع عالِم النفس الفرنسي جان غيليم إكزيري؛ رحلة على مشارف الموت (6)، هل الإنسان الأبدي في حاجة إلى الأديان؟ مع استعراض وجهات أتباع الديانات التوحيدية الثلاث، ومعها وجهة نظر بوذية.

القصد: نحن نتحدث هنا عن الإصدارات ذات الصلة بالمجال التداولي الفرنسي وحسب، بله الإصدارات ذات الصلة بباقي المجالات التداولية، الأمريكية أو الأوروبية، اطلع عليها المتتبع في غضون أشهر قليلة، هذا دون الحديث عن مجموعة من الكتب التي صدرت باللغة الإنجليزية والألمانية والفرنسية (حوالي 30 كتاباً حتى الآن)، اشتغلت على الموضوع، دون أن نجد متابعات أو إصدارات موازية في مجالنا التداولي، وواضح أن المسألة تتجاوز مقام الترف الفكري، بدليل أنها تعرف اليوم انخراط رجل الدين والفلسفة والطب وحقول أخرى، للإدلاء بآراء ومواقف حول المفهوم والمشروع.

****

القاسم المشترك بين الفقرات السابقة، أنها أشبه ببعض «أسباب نزول» هذا الملف الأولي.
والله ولي التوفيق.

الهوامــش:

1 ـ Luc Ferry, La révolution transhumaniste, Plon, Paris, 2016, 216 pages.
2 ـ La Recherche, L'intelligence en 20 questions L'homme, l'animal, la machine, Hors-série, Paris, juin-juillet 2016.
3 ـ Books, le nouveau eugénisme, Paris, N 77, juin 2016.
4 ـ Le Magazine littéraire, De Frankenstein à l'homme nouveau : Le Post-Humanisme, Paris, juillet-août 2016.
5 ـ Sciences, Hors-série, dossier : Bientôt immortels ? Paris, octobre 2016.
6 ـ من باب التذكير فقط، "موت الموت" [La mort de la mort]، للطبيب الجراح الفرنسي لوران ألكسندر، عنوان من العناوين البحثية التي اشتغلت على مفهوم "ما بعد الإنسان"، وقد تطرق لوك فيري لهذا العمل في كتابه سالف الذكر.

a f k a r

إشراقات

الأفق الإنسي الروحي في القراءة العرفانية : نحو إعادة الاستكشاف

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث في الإسلاميات

لقد التقط العرفانيون، ببهاء منسي، الإشارات القرآنيةَ المُتمحورة حول مكانة الإنسان في الخلق، وأفادوا منها في بذر معالم تصور عرفاني للإنسان، وفي بلورة أفق إنسي روحي عبر مسالكهم الذوقية والتربوية، أفقٍ روحي يرفع من قيمة الإنسانِ من خلالِ الجمعِ بين مفهومي «الأخوة الإسلامية» و«النظراء في الخلق» أو النظير البَشري»، إذا اعتمدنا لغة علي بن أبي طالبٍ، رأسِ السَّنَدين الطيني والديني للعرفانيين وبابهم لمدينة العلم اللدني المحمدية (1). فهذا، على سبيل التمثيل لا الحصر المستحيل، ابن عطاء الله السكندري (تـ709هـ/1309م) ينقل عن شيخه أبي العباس المرسي (تـ686هـ/1287م) تلميذ أبي الحسن الشاذلي (تـ 656هـ/1258م)، فيقول: «وقال الشيخ أبو العباس رضي الله عنه: كنت مع الشيخ الشاذلي في سفر ونحن قاصدون إلى الأسكندريةِ حين مجيئنا إلى المغرب، فأخذني ضيق شديد حتى ضعفت عن حمله. فأتيتُ إلى الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه، فلما أحس بي، قال: أحمد؟ قلت: نعم يا سيدي، قال: آدم خلقه الله بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم خمسمائة عام، ثم نزل به إلى الأرض. والله ما نزل بآدم إلى الأرض لينقصَهُ، ولكن نزل به إلى الأرض ليكمله. ولقد أنزله إلى الأرض من قبل أن يخلقه بقوله: «إني جاعل في الارض خليفة» (البقرة 32)، ما قال في الجنة ولا في السماء، فكان نزوله إلى الأرض نزول كرامة لا نزول إهانة (2)، فإنه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف. فلما توفرت فيه العبوديتان استحق أن يكون خليفةً. وأنت أيضا لك قسط من آدم، كانت بدايتك في سماء الروح في جنة المعارف، فأنزلت إلى أرض النفس لتعبده بالتكليف. فلما توفرت فيك العبوديتان استحققت أن تكون خليفة» (3).

إن المتأمل في هذا النص النفيس يُدركُ لا محالة الأفق الروحي الذي تميزت به القراءة العرفانية للإشارات الإنسية القرآنية، مثلما يستنتج أيضاً، من هذه الإشارات ومن قراءتها العرفانية، أن تعظيم

مثلما حصل الانقطـاع عن الإبــداع في الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام بعد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، على الأقل في الجناح «السني»، حصل ذات الانقطاع عن الإبداع العرفاني.

الله في الإسلام ليس وصاية على إرادة الإنسان، فرعاية حقوق الله قد تُفهم من خلال العناية بالإنسان وحقوقه، وعبودية التكليف هي تشريف له بالحرية؛ إذ ما أهبط الله الروح إلى الأرض إلا «لتستحق الخلافة، وتقوم بحقوق الربوبية، بسبب ما ارتكبته من المعصية، وهي الشره إلى دوام الحرية، أكرم بها معصية أورثت الخلافةَ» (4)، مما يُحرِّرُ هنا المعصية الأولى من لعنة الخطيئة الأصلية، ويشيرُ إلى أن عبودية التكليف، بما هي تشريف بالحرية، هي تكميل له لا إنقاص منه، إنها مرقاة الإنسان لشهود نور الربوبية حسب ابن عجيبة (5)، الأمر الذي يفيد أن تعظيم هذا النور لا يتحقق إلا عبر تشريف الإنسان؛ أوليس هذا النور كامن في الإنسانِ ذاتهِ بما هو نفخة إلهية!، أوليس بالتشريف بالحريةِ يترقى في شهود ذاك النور! أوليس بهذه الحرية وتلك النفخة استحق الإنسان أن يكون خليفة لله في الأرض! (6)، فليس ثمة، إذن، تناقض بين تعظيم الله وتعظيم الإنسان، بقدر ما ثمة فهم لا إنسي للقرآن الكريم وللدين، حيث فُهم «الاستخلافُ طاعة، والإيمان انتماء اجتماعيا، والتدين خروجاً سياسياً في نوع من امحاء الذات وتبددها» (7).

هكذا، يبدو أن ثمة أفقا ظل منسياً في التعاطي مع الإنسية في الإسلام، نجم عن القراءة اللاتاريخية لمفهوم الإنسية في الثقافة الإسلامية والنظر إليها من منظور التجربة التاريخية الغربية (8)، ويتعلق الأمر بالأفق الروحاني للتجربة العرفانية في الإسلام. إن هذه التجربة، في أعلى ذراها الذوقية والفلسفية، كانت متمحورة حول الإنسان، ولم تكن تفصل بين تعظيم الإنسان وتعظيم الله؛ ذلك أن الإنسان، في منظورها، أعظم مجلى لتعالي الحق وتساميه وسبحانيته، إذ هو أثر نفخته الأزلية؛ بل إن الصوفية، ومن خلال مفهوم «الإنسان الكامل»، «قلبِ الوجود» و»روح العالم» حسب ابن عربي (9)؛ والذي خلقه الله على صورته، والذي يتحقق بالأسماء الإلهية في مختلف مراتب الوجود، إذ هو مختصرها الشريف، والذي يجد نموذجه القرآني المجسدن في الكمال المحمدي؛ من خلال هذا المفهوم، فإن الصوفية ينظرون إلى الإنسان نظرة تعظيم، ويحلونه موضع الأثر الإلهي الأسمى في الأرض.

هذا ما جعلهم في لحظات كثيرة، وفي ذهابهم الأقصى في هذه الرؤية، يؤسسون للنظر إلى الإنسان بوصفه أسمى قيمةٍ في الوجود سواء باعتبار أصله الروحاني المتعالي، وباعتباره أعظم مجلى لعظمة الخلق وبديعه، وباعتباره مجلى أسماء الله الحسنى، وبرزخا بين الوجوب والإمكان، وواسطة بين الخلق والحق، وجامعا بين القدم والحدوث (10)، أو باعتباره المخلوق المُكرَّم الأوحد الذي تشجه علاقة متميزة مع الله، حيث كرمه الله على الملائكة العابدين بـ «علم المعرفة» «وعلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا»(البقرة، الآية 31)، مثلما كرمه عليهم بالمحبة، يقول روزبهان البقلي: «لم ير (الحق جل وعز) في الكون محبا صافيا كما يريد، فجعل آدم لأجل المحبة، لأنه خلق الملائكة لأجل العبادة، فعرفهم عند المشورة مع الملائكة خلوهم من المحبة؛ بشغلهم عنه بالعبادة» (11). كل هذا وغيرهُ جعل القوم لا يتعجبون من سجود الملائكة أمام آدم، يقول جلال الدين الرومي: «لا عجب إذا سجد الملك أمام آدم، فإنه من أجل التراب جُعل الفلك سِقَّاء وغلاما» (12)؛ مثلما جعل القوم ينظرون بعين التكريم الإلهي للإنسان فيرونه في الأرض بمثابة «أسطرلاب الحق في الوجود»، ومرآة الجمال الإلهي. يقول الرومي أيضاً: «ومثلما أن هذا الأسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك، فإن وجود الإنسان، حيث يقول تعالى:» وَلَقَدْ

كَرَّمْنَا بنِي آدَمَ» (الإسراء، الآية 70)، أسطرلابُ الحق. وعندما جعل الحق تعالى الإنسان عالماً به وعارفاً ومطلعاً، صار يرى في أسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة» (13)؛ لذلك يدعو الرومي الإنسان إلى استيعاب معنى تكريمه على السماوات والأرض، يقول:

«أنتَ في القيمةِ أسمَى مِنَ العَالمَيَنْ كليهِما

فمَاذَا يمكنُ أن أفعلَ إذا كنتَ لا تعرِفُ قدرَكْ؟ !

لا تبِعْ نَفسَكَ رخِيصاً، وأنتَ نفِيسٌ جدا فِي عيني الحقّ». (14)

إن هذا الأفق الأنطولوجي الرحب لروحانية كونية متدفقة في حلل الجمال، لم يُلتفت إليه، سواء باعتبار تمجيده للإنسان وخروجه من التناقض الذي تتأسس عليه الإنسية الحديثة الغربية بين «الإنسان» و«الله»، أو باعتبار ما تمنحه هذه الروحانية من وسع لمفهوم العقل، يجعله يستوعب أبعاد الروح والتعالي والخيال، بمعناه الصوفي، و«الما فوق طبيعي» .. وهي أبعاد تُقصيها العقلانية الوضعانية الحديثة، ويزعجُ توسُّعها «العقلَ الفقهي» (15).

وهنا يلزم الانتباه إلى أن هذا الأفق، ومثلما تستبعدهُ مقاربةُ الإنسيةِ في السياق الإسلامي بعيون الإنسية الغربية، تستبعده كذلك المقاربةُ الفقهيةُ داخل هذا السياق نفسه، وهو استبعاد ناجم عن اختلاف طبيعة المعرفة الدينية في الحقلين العرفاني والفقهي. فإذا كان العرفاني، عالِم «الحقيقة»، يحتفي بالإشارة؛ إذ الحرف عند حجابٌ، ووجده مما لا ينقالُ، وعلمه ذوقي إشاري تخفيه العبارة، فإن الفقيه، عالِم «الشريعة»، يتقيد بالنظر العباري ويلتزم بالظاهر الحرفي. وهو اختلاف في التعامل مع اللغة يتصل بطبيعة انشغال كل منهما؛ حيث ينشغل الفقيه بالتشريع واستنباط الأحكام أي بالتقنين، فيما هَمُّ الفقير (بالمعنى العرفاني للفقر) (16) هو تزكية النفس والسمو بالروح في مدارج الإدراك الذوقي للقداسة والتعالي؛ الفقيه يأخذ في اعتباره العملي السلطة الزمنية في المجتمع وسؤال المشروعية في الحكم، فيما يهجر الفقير هذا السؤال ليسوس الروح الفردية، ويكتشف ما هو فطري كوني في الإنسان؛ ذلك أن سلطة الفقير ليست مستمَدة من علاقته بالأمير، بل من الزهد في ما في يده، إذ القوم، عنده، «همُ السلاطينُ والساداتُ والأُمَرَا» كما يقول أبو مدين الغوث (تـ594هـ/1198م) (17)...إلخ.

على أن هذا ليس هروبا للعرفاني من الاجتماع والحياة العملية كما فهم ذلك من يقرؤون هذه التجارب خارج «أرض المعاني»، أي خارج النسق الذوقي العرفاني ، وإنما هو إدراك مبكر لـ«الجوهري»

لا يحتاجُ الأفق الإنسي الروحي في القراءة العرفانية فقط إلى تذكر بعد نسيان، بل يحتاج أيضاً إلى تجديد ذوقي، وقراءة إبداعية من أجل تجاوز آثار هذا الانقطاع، وتحقيق طفرة روحية تنطلق من رهانات الروح في اللحظة المعاصرة.

في الدين، وهو تمجيد لروحانية الإنسان ووصله بالتعالي اللانهائي الذي ما إن يتجاوز الأفق الأخلاقي ويُحشر في تناقضات التاريخ ورهانات السلطة وإرغامات وإكراهات السياسة، حتى يفقد بهاء تعاليه وروح قداسته؛ إذ التجربة الوحيدة التي استطاعت أن تخلق هذا التفاعل الاستثنائي بين الوحي والتاريخ هي التجربة النبوية التي قرأها العرفانيون قراءة مخصوصة طمستها اليوم القراءة الفقهية التقليدانية (18)، ولم تستطع القراءة الحداثية الكشف عن معالمها المتميزة، لتوسلها بمفاهيم تلغي تلك الأبعاد المتعالية حين تريد أن تستوعبها في الإدراك الحديث.

لذا، ولإعادة الاعتبار لعمل العرفانيين، وإبرازِ روحانية الإسلام في أفقها الإنسي، و«إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» حدَّ عنوان مشروع المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي (19)، يلزمنا التأكيد على ضرورة تبني عقلانية منفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها المعنوية والروحية، وكذا التأكيد على ضرورة عدم اختزال الدين في المنظومة الفقهية فقط. يكتب الرفاعي في «الدين والظمأ الأنطولوجي» معرفا مشروعه فيقول: «إنه تفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله الروحي العفوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين إيديولوجية سياسية صراعية، إيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والعفوية» (20)؛ ذلك أن «الإنسانية في الدين» تعني عنده «تجديد الصلة بالله، وذلك بتجديد الصلة بالإنسان» (21)، هذا الغائب الأكبر في خطاب معظم الجماعات الإسلامية وبعض المبشرين بالأديان (22)، إنها تعني أيضا «الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» (...) وتصحيح علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل» (23).

ومتى ما استحضرنا أن التجربة العرفانية تؤسس الصلة بالله على المحبة بعيدا عن كل خوف أو طمع، أدركنا الأهمية المحورية للبعد الجمالي العرفاني في إبراز وتوهيج هذه الصلة، ومن ثم في تظهير روحانية الإسلام، و«إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»؛ وهوما يقتضي أيضا من كل قراءة لهذا الأفق العرفاني أن تجدد من مجاورتها ومحاورتها واستلهامها للتجارب العرفانية الكبرى في التاريخ الإسلامي، وتتجاوز كل أشكال الانقطاع التي عطلت من وهج تلك الصلة بالله، وأنضبت الممارسة الصوفية من الروحانية، وجمدت قدرتها على إنتاج المعنى حين أوقعتها في التكرار والاجترار والطقوسية.

فمثلما حصل الانقطاع عن الإبداع في الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام بعد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، على الأقل في الجناح «السني» (24)، حصل ذات الانقطاع عن الإبداع العرفاني، ولا سيما في المرحلة الطرقية، بحيث إن جل التجارب الصوفية اللاحقة ليست سوى حوار مع هذا القرن المرجعي، حوار شعري وفلسفي وعرفاني. إنها محضُ تنويعات على ذات الأصول والآفاق دون قدرة على تجديد هذه الأصول، أو استئنافها في ذات النفس الاستكشافي. نعم قد نجد كتابات هنا وهناك تحمل نفساً عرفانيًا معيناً، ولكنها كتابة لا تخرج عن أمرين، إما أنها تسبح في الحدود التي سطرها هذا القرن المرجعي على مستوى العرفاني فتظهر في صورة شروح وحواشي ومعارضات ومنافحات وتناصات شعرية أو مناجاتية وغيرها، أو تظهر في شكل يحاول أن يجد لها مسوغا حتى لا ترفض ضمن سياقات اجتماعية ساد فيه فقه المذاهب وترسخت مدرسانيته المغلقة. من هنا تلك

المحاولات العديدة للتوفيق بين «الفقه والتصوف»، والإقبال على شرح نصوص العرفانيين الكبار شرحاً يصالح بين لغة التشريع ولغة التحقيق، لدفع ما شاع عنهم من تبديع وتفسيق وتكفير كما حصل مع جم من الفلاسفة. إنه المنفى المشترك الذي آلت إليه جدلية «نعم ولا»، وسيقَ إليهِ البرهان والعرفان في ثقافتنا الإسلامية زمنَ التردي (25).

لذا، لا يحتاجُ الأفق الإنسي الروحي في القراءة العرفانية فقط إلى تذكر بعد نسيان، بل يحتاج أيضاً

الهوامـــش :

1 - نشير هنا إلى ما ورد في كتاب علي بن أبي طالب التوجيهي لعامله على مصر مالك الأشتر: "...وأشعر قلبكَ الرحمة للرعية، والمحبَّةَ لهم، واللطفَ بهم، ولا تكونن عليهمَ سبُعاً ضاريا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان؛ إما أخ لك في الدين، وإما نَظير لك في الخلق.." (علي بن أبي طالب، "نهج البلاغة"، جمع الشريف الرضي، شرحه محمد عبده، خرج مصادره حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1993، ج.3، ص572). راجع دراسة قيمة لهذا النص في الأفق الإنسي أنجزها رسول محمد رسول، وهي بعنوان "جذور النزعة الإنسية في القرن الأول الهجري"، نشرت ضمن الكتاب الجماعي: "الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي"، إشراف وتحرير أ. د عامر عبد زيد الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية-ناشرون، الجزائر- بيروت، 2016، ص 19-38.

2 - في هذا المعنى كان عبد الكريم القشيري قد كتب في شرحه الإشاري على القرآن الكريم: "والحق سبحانه وتعالى خلق الجنان بما فيها، والعرش بما هو عليه من انتظام الأجزاء وكمال الصورة، ولم يقل إني خالق عرشا أو جنة أو ملكا، وإنما قال تشريفا وتخصيصا لآدم "إني جاعل في الأرض خليفة"" (القشيري، عبد الكريم بن هوازن، "تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات"، قدم له ميع عبد الحليم محمود، تحقيق سعيد قطيفة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، المجلد1، ص54).

3 - السكندري، ابن عطاء الله، "لطائف المنن"، الإمام عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1992م ص،84.

4 - ابن عجيبة، أحمد، "البحر المديد في تفسير القرآن المجيد"، تحقيق عمر أحمد الراوي، أعدها ودققها عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005، المجلد 1، ص76.

5 - نفس المرجع والصفحة.

6 - يكتب السيد ولد باه: "إن الإسلام وضع بفكرة خلافة الإنسان الله أساسا مكينا لحرية الإنسان ورشده، باعتبار أن الخليفة يحل محل مستخلفه في تسيير الطبيعة والوجود الإنساني بحرية ومسؤولية، إنه المعنى الذي أدركه الصوفية وفلاسفة الإشراق في نظرتهم كمرآة للألوهية، وتأكيدهم أن لا طريق للحق إلا بواسطة الخلق"، (ولد باه، السيد، "تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة"، مجلة "الإحياء"، العددان 33-32، رمضان 1432هـ/2010م، ص 233-232).

7 - بوطيب، رشيد، "سياسات الضيافة، شذرات من خطاب الغيرية"، دار توبقال، 2016، ص.141.

8 - راجع نص "إشراقة" العدد الماضي: "النزعة الإنسية في الإسلام والروحانية المنسية"، مجلة "أفكار"، ع، 12، يناير 2017، ص 9-15.

9 - لمزيد تفصيل بخصوص مكانة الإنسان عند ابن عربي من وجهة نظر إنسية، يمكن الرجوع إلى: عشقي، منير، "النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف، رسالة ابن عربي للإنسانية"، نشر بتاريخ 2016-01-15 على موقع مؤمنون بلا حدود http:// www.mominoun.com/auteur/697؛ وبخصوص مفهوم "الإنسان الكامل" تعيينا في التجربة الصوفية الأكبرية، يمكن الرجوع إلى: مسروحين، محمد يونس (الأندونيسي)، "الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محيي الدين بن عربي"، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، 2015، ص545-473.

- أبي خزام، أنور فؤاد، "معجم المصطلحات الصوفية""، مراجعة جورج ميتري عبد المسيح، مكتب لبنان ناشرون،1993، ص50-49.

11 – "تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن"، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، المجلد 1، ص 41.

12 - شيمل، آن ماري، "الشمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي"، ترجمة د. عيسى علي العاكوب، طهران : مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الإرشاد الإسلامي، ط1، 1421ه / 2003 م، ص420.

13 - الرومي، جلال الدين، "كتاب فيه ما فيه...أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر"، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق،2002، ص39.

14 - "كتاب فيه ما فيه"، م.س، ص47.

15 - لاكتشاف ما قام به العرفانيون من توسيع لمفهوم "العقل"، من خلال الجمع التركيبي بين النظر والعمل والتجربة الحية ضمن ما

إلى تجديد ذوقي، وقراءة إبداعية من أجل تجاوز آثار هذا الانقطاع، وتحقيق طفرة روحية تنطلق من رهانات الروح في اللحظة المعاصرة لتعيد استكشاف البعد الإنسي الروحي في المعنى المتعالي الذي يفيض من التجارب العرفانية المبدعة متجاوزا الأزمنة والأحقاب.

يُسميه طه عبد الرحمن بـ"العقل المؤيد" أو العقل الذوقي"، يمكن الرجوع إلى كتابه المتميز: "العمل الديني وتجديد العقل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997.

16 - ثمة إشاراتٌ عرفانية عميقة تحتاجُ إلى التأمل، وهي تشير رمزيا إلى اشتغال كل من الفقيه والفقير داخل نفس النسق الديني، واختلافهما في المنهاج المعرفي، حيث ينشغل الفقيه بـ"التقييد"؛ أي بالتقنين والتشريع للظاهر، الذي يُرمَزُ إليه بانغلاق الهاء، فيما ينشغل الفقيرُ بـ"الفتح"، أي إطلاق أذواق الباطنِ، والمرموزُ إليه بانفتاحِ الهاءِ لتغدو راءً. يقول أبو الحسن الششتري:

قد اتَّحَدتْ هاءُ الفقيهِ برائنا ـ وقدْ فتحتْ فكاً لفكِ منَ القبْرِ

(الششتري، أبو الحسن، "ديوان أبي الحسن الششتري"، تحقيق علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط.1/1960، ص 43)

ويقول أبو المواهب الشاذلي: إنَّ الفقيهَ هو الفقيرُ وإنمَا – راءُ الفقيهِ تجمَّعتْ أطرافُهَا

(الشاذلي أبو المواهب، جمال الدين، "قواعد حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999، ص34)

وتشكل، من ناحية أخرى، هذه الإشاراتُ المنطلقةِ من توصيف هندسة الحروف (نستحضر هنا أيضا نقطة الباء وحروف الاسم المفرد "الله" وحرف "لا" في تجربة الحلاج...إلخ)، قراءةً عرفانية للتشكيلاتِ الخطية للحروف، مما يمكن أن يُعد بذوراً، تنضافُ لما سبق الإلماحُ إليه، لرصد معالم مجلى جماليّ عرفانيّ كاليغرافي وتشكيلي منسيّ.

17 - الأنصاري التلمسَاني، شعيب بن حسين الشهير بأبي مدين الغوث، "ديوان أبي مدين الغوث"، جمع العربي بن مصطفى الشوار التلمساني، مطبعة الترقي، دمشق، ط.1/1357هـ.1938-م، ص58.

18 - نُميز بين "التقليدانية" و"التقليدية"؛ حيث نشير بـ"التقليدانية" إلى القراءة التي تتبنى بعض مقاربات القدماء وتفسيراتهم في غير سياقاتها، حيث تنقل تلك التفسيرات "التقليدية" التي كانت لها صلاحيتها الإجرائية وملاءمتها التفسيرية في سياقها التاريخي ونظامها المعرفي المخصوص، إلى نسق آخر لم تعد تمتلك فيه تلك التفسيرات نفس الصلاحية والملاءمة لتغير ذينك السياق والنظام اللذين ينتظمان العقل وآليات التفكير فيه، مما يجعل استحضار تلك التفسيرات "التقليدية" تفسيرات "تقليدانية"، أي "تفسيرات" مخاتلة ومُضللة في محاكاتها اللاتاريخية للتفسيرات "التقليدية".

19 - راجع كتابه: "إنقاد النزعة الإنسانية في الدين"، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ط3 1434هـ / 2013م.

20 - الرفاعي، عبد الجبار، "الدين والظمأ الأنطولوجي"، دار التنوير في بيروت ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، 2015، ص. 94.

21 - نفس المرجع والصفحة.

22 - نفس المرجع والصفحة.

23 - نفسه، ص. 95.

24 - يذهب هنري كوربان إلى أن موت ابن رشد لا يعني نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي، بل إنها امتدت، في الجناح الشيعي، باستلهام حكمة الإشراق مع السهروردي المقتول، واستمرت متوهجة خصوصا مع مدرسة الملا صدرا الشيرازي. يكتب كوربان: "تشير السنوات العشر الأخيرة من القرن الثاني عشر الميلادي إلى ابتداء خط يتشعب إلى فرعين، فينشأ عن الفرع الأول مدرستا الاسكندرية والرشدية في الغرب المسيحي، وينشأ عن الفرع الثاني في الشرق الإسلامي، ولا سيما في إيران، حكمة الأنوار الإلهية مع السهروردي، وهو الذي امتزجَ تأثيره بتأثير ابن عربي ولا يزال يفعل فعلهُ إلى اليوم" (كوربان، هنري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية.. من الينابيع حتى وفاة ابن رشد"، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، دار عويدات، بيروت، 2014، ص.382-381).

25 - مما يدعمُ هذه القراءة، أن ظهور المحاولات الفكرية الإحيائية للخروج من هذا التردي، والتي نعتت بـ" النهضة" خلال القرن التاسع عشر ثم النصف الأول من القرن العشرين، قد وازتها، وربما سبقتها، حركة تجديدية ومحاولات إحيائية أيضا في النسق الصوفي، وهي محاولات ما تزال في حاجة إلى إبراز ودراسة، راجع بهذا الخصوص، مثلاً:

ـ الصغير، عبد المجيد، "إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19، (أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق)"، دار الآفاق الجديدة، ط.2/1994 (الجزء الأول).

ـ بوكاري، أحمد، "الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب بين سنتي 1204-1330هـ / 1790-1912م"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ط1/2006.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

الفلسفة بالفعل في أثر موليم العروسي

العلوي رشيد elalaouirachid14@gmail.com // باحث في الفلسفة السياسية المعاصرة

«يحدث أن تنفعل أو تفعل أو تتفاعل وتضع كل هذا في لمسة فرشاة على فضاء هيء متعة بالغة تماماً»
الفضاء والجسد، ص 13.

نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ بنمسيك بجامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء يومين دراسيين (21 و22 دجنبر 2016) في فكر الدكتور موليم العروسي احتفاء بدوره ومكانته كمثقف قدم الكثير للكلية ولطلبته وللفكر الحداثي في المغرب، ومن باب الاعتراف بهذا الرجل أنشر هنا ورقتي التي ساهمت بها على أمل أن تجد كتابات وأثر أستاذنا موليم العروسي اهتماماً بحثياً أكاديمياً يخرجها من الصمت المطبق عليها.

أي مدخل ممكن لفهم أثر وأعمال المفكر موليم العروسي؟

يتمحور عمل الفرد المستقل من طِينة موليم العروسي حول ثلاثة مجالات كبرى: تتعلق الأولى ببرُوزِه كذاتٍ مُستقلة، والثانيَّة، كفاعِل اجتماعي وسيَّاسي بغضِّ النَّظر عن القيَّم والحُمولات الثقافيَّة، يتفاعل وينفعل مع مجموع التغيُّرات والأحداث الجاريَّة، والثالِثة كمُعبِرٍ يُجسَّدُ الفهم الذاتي للعالم وللأشياء. وقد ارتبط هذا الفهم لعمل الفرد بولادة الحداثة جراء الرؤيَّة المُعلمَنَة للعالم، حيث تم تقويض أُسّس الميتافيزيقا، والفهم الأسطوري للعالم، والانتقال إلى الفكر ما بعد الميتافيزيقي، ويمكن مقاربة هذا المدخل وفق ثنائيات دالة ومعبرة، رغم أن فكر وأثر موليم لا يقبل المنطق الثنائي: الكونيَّة والخصوصيَّة، الهدم والبناء، الحضور والغياب.

تغطي أعمال هذا المفكر مجالات شتى: الأدب (الرواية)، الفلسفة، التحليل النفسي، النقد: الجمالي والفني والسيَّاسة... هي إذن أربعة مجالات كبرى كانت حاضرة بهذا القدر أو ذاك في فكر هذا الرجل الذي كرس حياته وجهده ونضاله في سبيل مجتمع مغربي متنور وحر وأفق إنساني كوني واسع ورحب،

عبارة «أنا حكواتي في الفلسفة وفيلسوف في الإبداع» أصدق تعبير عن أثر موليم العروسي في فلسفة عمليَّة وفاعِلة في واقعها وتربتها ووطنها تحمل هموم الذات التي تعبر عنهاَ.

وإذ أنا فخور بالإدلاء بهذه الشهادة في حقه، فإني أريدها أن تعبر عما يخالجني من شعور وإحساس لأني رافقته بضع سنوات، وحظيت بتأطيره وتوجيهاته النبيلة والعميقة، ورغم فارق السن بيننا فإني لم أحس يوماً باتساع الهُوَّة بين جيله وجيلي، هو صديق أعتز بصداقته، وأستاذ لي شرف التعلم منه، ورفيق مسيرة النضال في سبيل مجتمع متنور، يشرفني أن أكون من المحظوظين في احتضانه لي وإعطائي الحق للحديث عن أثره، وهو الحظ الذي اعتبرته بمثابة توريط بما في الكلمة من معنى: توريط لست متأكداً ما إن كنت سأفي بهذا الدين اتجاهي.

يمكن أن ألخص جملة ما سأقوله اليوم في مفهوم واحد أجدُه معبراً عن مسار هذا المناضل رغم إيماني أنه ليس كافياً لاختزال كل ما قدَّمه لأنه لا يختزل، ولكنه فاتحة لاستكشاف مفاهيم أخرى قادرة على فهم ما يبتغيه وراء أثره، ويتعلق الأمر بالفلسفة فعليّاً، الفلسفة في الواقع والمعيش وليس فلسفة فعل كما جاء في العنوان أي ليست فلسفة تنظر في الفعل وتتأمله لتنظر له، بل بفلسفة فاعلة مرتبطة بقضايا الذات والوطن وهمّ شعب بأكمله، فلسفة نابِعة من عقلانيَّة ما بعد حداثيَّة تتجاوز الفكر الميتافيزيقي في كل أبعاده ولا تعيره الاهتمام من جهة أن الفكر الميتافيزيقي جوهر لا يفي بقناعات الذات الفاعلة هنا أقصد قناعة موليم العروسي الذي يحتفظ لنفسه بالكثير والكثير من سر عطاءه وإبداعه.

ليست فلسفة الفعل المقصودة هنا بنوع الفلسفة التي تبحث عن مفاهيم ميتافيزيقية أو مجردة أو مقولات وجودية تسعى إلى فهم جوهر «الدازاين» [Dasein] من الخارج بل ينغمس في هذا «الدازاين» بحثاً عن معنى الحياة، رغم أن مرحلة مهمة من مساره الفكر والسياسي والفلسفي كان غارقاً في الإيديولوجية التي أعاد فيها النظر بفضل ألتوسير. وإنما هي فلسفة متصلة بجوهر المعيش وكنهه، متصلة بالواقع الذي يحيى فيه الفرد ويساهم فيه بكل تجاربه وإحساساته وجوارحه، فلسفة ليست من نوع الفلسفة الموجهة للبراكسيس، بل النابعة من عمق التجربة الانسانيَّة، من صلب الممارسة البشريَّة المحسوسة، فلسفة فاعِلة في واقعها وتربتها، تقرأ الجاري كما هو لتضفي معنى عن حياة الأفراد والأشياء وأثرهم.

يستوجب الفعل بما هو ملتصق بالفاعل حضور الانفعال والتفاعل، في فضاء اختاره موليم أن يكون خاصاً جداً، لأن فضاءات موليم مهيئة بعناية ومختارة عن قصد: إنه فضاء الصديقة الفاضلة كنزة بنجلون التي رافقتها مدة قصيرة في عِزِّ حِراك 20 فبراير وأدركتُ معها العديد من التضحيَّات التي تُقدِّمُها في تعليم الشباب، والتضحيَّة بنفسِها في سبيل التعبير الحُر والجريء في الشارع العام، وكان ذلك بالنِّسبة لي حقاً مجالاً جديداً لم يسبِق لي أن حاولت اكتشافه. كان معرضها «قاضي المدونة»، محطة هامَّة لمُساءلَة الذُكوريَّة والتحرش الجنسي ووضعيَّة المرأة وما تتعرض له من تسلِيعٍ بَشِعٍ، فعربتُها التي تحيل على عربة الأسواق المُمتاز تحمِلُ جسداً أُنثويّاً معرُوضاً لِلبيع، في إشارة إلى تسليع وتشيء المرأة التي يُنظَرُ إليها في مجتمعنا بما هي مشبع الرَّغبَات، لأن الرجل لا يرى فيها إلاَّ كذلك بفضل ثِقلِ التقليد والإرث المُحافظ ناهيك عن تخلف بنيات التنشِئة التي لم تتعرض بعد للتحديث. هل سيتعامل الرجل مع المرأة المغربيَّة بما هي مُواطِن لها كامِل الحقوق التي له أو بحوزته؟ تُدركُ كنزة

جيِّداً حجم التضحيَّة من خلال تعبيرها الفني الجريء، لأن إرث المُحافظة الذي تحمله الإيديولوجيَّة التقليديَّة والدِّينيَّة كما تقول يحاول أن يُنمِّطَ حياتنا ومجتمعاتنا وفق نموذج وسطوي.

ألخص أثر موليم وفلسفته بالفعل في:

1 ــ الكتابة الجارحة: أي قدرته على نسغ كتابة فريدة في مجال الروائيَّة، أسميها الكتابة الجارحة: كتابة نابعة من الصميم، كتابة جارحة للذات ووعيها، ولكنها في الواقع أسمى تعبير حقيقي عن الذات في عمق معاناتها، ولأنها كتابة تنتمي إلى مجال الاحساس والشعور؛ جارحة لأنها تستسلم أحيانا للاشعور وللخيال وللسرد وللشفوي وللمعيش كما هو؛ جارحة لأنها صميميَّة وعميقة وانغماسيَّة، ورغم كل ذلك استطاعت كتابته أن تحول الوقائع التاريخيَّة والمشكلات السيَّاسيَّة والمعرفيَّة والإيديولوجيَّة إلى حكي سردي قادر على صوغ الأفكار في حكاية: هي حكاية ليست من نوع السرديات الكبرى كما عرفناها في فكر ما بعد الحداثة، إلا أنها ستصير حتماً محكيَّة تاريخيَّة بفعل وقوة التاريخ، هكذا فضل التعبير الدَّال: أنا حكواتي في الفلسفة، وفيلسوف في الإبداع، بحيث لا يفصل بين الفلسفة وباقي التخصصات، بل هدم الجدران المؤسساتية بين الأدب والفنون والفلسفة.

2 ــ نقدية جمالية فاعلة وحية: وفائه لمجال تخصصه وتجديد المعاني القابعة في الأثر الفني المغربي واعطائِها أبعاداً جماليَّة وفلسفيَّة في الآن ذاته، بحيث تتبع أعمال الفنانين المغاربة لما يقارب نصف قرن، بحثاً عن معنى الفرد وعن تجل الفردانيَّة وحداثة ونبل التعبيرات التي تحبل بها، دون أن ننسى أثر الايديولوجيَّة في الفن المغربي المعاصر، لذلك سبر أغوار حياة فنانين مغاربة كبار في أدق تفاصيلها الجارحة والقاتلة وليس بهين أن تعيش مأساة فنَّانٍ مبدع ومعاناته في الزمان والمكان كما فعل هو. ولهذا ظل سؤال التنوير والحداثة حاضراً بقوة في كتاباته في مجال النقد الجمالي والفني كهاجس يحرك أثر فلسفة موليم التي هي بكل تأكيد فلسفة فاعلة، وهو الذي يحث على أن الفلسفة «أصبحت مثلاً تتجه إلى أن تكون علماً دقيقاً لا يهتم إلا بالمفاهيم، مفاهيم لا تصلح لشيء غير أنها تدرس لأشخاص سوف يدرسونها بدورهم وابتعدت بذلك عن الاهتمام بالشأن العام. لم ينتج هذا عن طبيعة الفلسفة بما هي كذلك بل عن طبيعة المتفلسفين الذين شأنهم شأن باقي المثقفين والمبدعين رأوا في تصالحهم مع النظام مصلحة في أن يغيروا اتجاه اهتمامهم»، ففيما تصلح إذن المفاهيم الفلسفيَّة إذا لم تكن محايثة للبراكسيس، وتدفعنا إلى إضفاء المعنى على الحياة؟ هكذا يجمع موليم بين الفعل السياسي والاجتماعي والثقافي: ففي مارس 2011 تتبعت معه النقاش في مجموعة «أصدقاء الشعب يريد»، حول الفاعل الديني ودوره في الربيع الديمقراطي: هم التنوير والحداثة السياسية، والذي أثمر بحثي الذي أشتغل عليه منذ تلك الفترة إلى اليوم بفضل توجيهه وتأطيره. لقد جلنا معه

فِعل موليم العروسي هو فِعل ممتد سيتواصل بفضل قدرة الذات وَإصرارها على شق طريق خَاص بها طريق مُمنهج وضعته لنفسها كذات فاعلة ومنفعلة ومتأثرة بما يجري، إنه فعل تعويضي.

مختلف أزقة البيضاء تعبيراً وسعياً نحو إعلان نهاية الذكوريَّة أو يقول: «يبدو لي اليوم أن هناك تربة، وخصوصاً بعد حراك سنة 2011 بالمغرب، صالحة لكي تعيد الفكر والثقافة والفلسفة إلى قلب الأسئلة الحيَّة في المجتمع».

3 ــ الالتزام بالفعل: لم يكتفي وهو المثقف العضوي (خارج أي حزب أو أية زاوية) الذي انخرط في كافة قضايا مجتمعنا، لا يتتبع أثر الأعمال الفنيَّة فقط بل ساهم في مراحل مختلفة في إعطاء معنى للفن المعاصر (الجيل الثالث) الذي تمرد على الفن التجريدي نحو تعبيرات معاصرة تحاكي الفن العالمي، ولعل العديد من المعارض التي رأت النور بفضله ونضاله خير مثال على ذلك. وفي مقاربته لسؤال الجسد ودور الحس والشعور في التعبير حاول موليم أن يقوض الفكر الدوغمائي في العقلانيَّة الأكثر شهرة: عقلانية ديكارت.

في التأمل الثالث يصرف ديكارت النظر عن الجسم وكل الاحساسات لأنها تُفسِد عمليَّة التفكير: «سأغمض الآن عينيّ، وسأصم أذنيّ، وسأنصرف كل حواسي، وسأمحي حتى من فكري كل صور الأشياء الجسمية، أو على الأقل، لأن هذا قد لا يكاد يحدث، فإني سأعتبرها باطلة وخاطئة؛ وسأحاول، محافظاً فقط على ذاتي، ومتأملا داخلي، أن أغدو شيئاً فشيئاً معروفاً أكثر ومألوفاً أكثر لدى ذاتي. فأنا شيء يفكر»، لأن الحقيقة عند ديكارت ترتبط بالتفكير الذي هو من خصائص النفس المتميزة عن الجسم (الفكر والامتداد كجوهران متمايزان)، وقد حاول إيجاد الاتحاد بين الروح والجسد رغم كونهما متمايزان، من خلال الغدة الصنوبرية التي اكتشفها ويليام هارفي (1578 – 1657) طبيب إنجليزي، مؤسس علم وظائف الأعضاء، ويعود له الفضل في استئناف البحث في التشريح ووظيفة القلب والدورة الدمويَّة بعد أن توقفت سنة 1400 وقد كلفه ذلك 12 سنة قضاها في محاولة لإقناع الكليَّة الطبيَّة الملكيَّة في لندن بجدوى تجاربه وأبحاثه)، غير أن سبينوزا وإن كان حبيس الواحديَّة الديكارتيَّة فقد كتب في الاتيقا: «النفس والجسم هما فرد واحد وذاته منظوراً إليه تارة، تحت صفة الفكر وتارة تحت صفة الامتداد». أما الاختزاليَّة الماديَّة عند لاميتري كأقصى تجلٍّ لفلسفة ديكارت فقد اختزلت الإنسان في المادة وفق فيزياء العصر ليلغي النَّفس اللاَّماديَّة (كتاب الإنسان، الآلة 1747).

كانت أبحاث هارفي وغيره من ميكانيكيي القرن السادس عشر مجرد بداية، تواصلت في خضم الصراع مع الكنيسة لتزيح القلب كعضو محوري في الجسم ــ الآلة لصالح الدماغ محور الجسم ــ الأعصاب الذي اعتبر مع بداية القرن العشرين مركز المعرفة والانفعال، وتنامى اكتشاف خلايا الجهاز العصبي «العصبونات» مع غولجي وكاجال 1906 والتي ساهمت في نمو وتطور بيولوجيا الأعصاب مع جون بيير شونجو الذي ربط الوعي والحالات العقليَّة بالسُيالات العصبيَّة. وساهمت فينومينولوجيا هوسرل في وضع فلسفة حقيقيَّة للجسد، كما غيرت نظرة ميرلوبونتي للجسد العديد من الأفكار من منطلق أن الجسد هو بوابة الذات نحو العالم والآخرين والوسيلة العامة لامتلاك الأشياء بفضل ما تمنحه من معانٍ للعالم والأشياء معاً. وبفضلهما تصور لفيناس منذ كتابه «الزمن والآخر» الجسد على أنه: ما يتجاوز السيطرة والملكيَّة من خلال الشعور؛ وما يعرض أمام النظر قابليَّة الكائن البشري للجُرح وهشاشته مدى الحياة. غير أن موليم في سعيه لتفكيك الجسد الذي تعبر منه كل الانفعالات

والتفاعلات Interférences (بحمولتها الدولوزيَّة)، يحثنا على ضرورة الإعلاء من شأو الأجساد لأنها تحمل معها جُرحها الغائر وتحاول أن تقدم كل ما لديها من تعبير داخلي صادق، كما هو حال الفنان في الابداع الجارح والعميق، والحكواتي في ذاتيته الجارحة، وألمها المستمر هنا وهناك، هكذا يصير الجسد عند موليم الخيط الناظم للبعد الكوني والخصوصي.

4 ـ نقض التقليدانيَّة والنزعة المحافظة: تعبيره السياسي في شكل صورة أربك حسابات التيَّارات المحافظة التي حاولت أن تقدم لنا دروساً في التقيَّة دون جدوى، ونموذجاً إيديولوجيّاً لا علاقة له بتاريخ المغرب. فقُبلة سبيدرمان التي تتذكرونها جميعاً هي مسمار في نعش دعاة التقليدانيَّة والفكر المُحافظ، ورغم ما نتج عنها من ألم فقد كانت قُبلة كل شباب المغرب قُبلة مغرب متنور يؤمن بالفكر الحر كما نظَّر له موليم، ولي شرف متابعة بعض لحظاته مع «منتدى الفكر الحر»، فالفكر الحر في نظره: «هو ذلك الفكر الذي لا يتردد في وضع المعرفة المكتسبة أياً كانت على محك السؤال والنظر». أي أنه «فكر يوجد على النقيض من الفكر المتزمت الذي يعيش تحت سلطة ووصاية التقليد الأعمى». ولهذا يُشدد موليم على أن «أن الشعب الأمي أحسن بكثير من الشعب نصف المتعلم. أفضل الفلاح الذي يرتبط بالأرض ويتعامل مع الفصول ويقاوم شراسة الطبيعة هذا الفلاح أقرب إلى الفكر العقلاني من ذلك الذي غادر المدرسة في منتصف أو في نهاية التعليم الابتدائي والذي انتقل إلى المدينة لبيع التين الهندي (الهندية) أو الأقراص المدمجة لدعاة القتل والدمار والذي وقع فريسة أفكار تخرب الذهن والبدن والذي أصبح يطلق العنان للسانه لكي يُفتي في أمور الدنيا والدين. فبينما تجد الفلاح ينتبه الآن لنشرة الأحوال الجويَّة في الراديو والتلفزيون لينظم نفسه ويتعامل مع الطوارئ الجويَّة بنوع من العقلانيَّة تجِدُ النَّوع الثاني يُفسِّر كل شيء بخرافات التوكل والخوارق. إذن لو قدر لنا في يوم من الأيام أن نشرح العلمانيَّة أو مشكلة فصل الدين عن السياسية فلا يجب أن نتيه في النظريَّات وإنما أن نركز على ما هو عملي».

كانت هذه الاشارة نبراساً لِي في مساري وبحثي الذي لا أزال منغمساً فيه منذ ما يقارب نصف عقد من الزمن، لأني أدركت مع موليم معنى تكويني وكيف تم تكويني لأكون ما كنت عليه وأحاول تغييره جذريّاً، فمنذ التحاقي بهذه الكليَّة سنة 2008 أدركت الفرق بين ما تلقيته في مساري الأكاديمي بجامعة محمد الخامس وما أتلقاه في بنمسيك وأن الفاعل في إعطاء معنى جديد وملموس للفلسفة إنما مرتبط أشد الارتباط بهذا الشخص من الثمانينيات مع «محترف الجماليَّات» أو حلقة الجماليات (الحاضرة لا المفقودة) حيث خط مسار مثقف ومفكر نقدي بامتياز، محترف الجماليَّات هاهنا في

تتبع موليم العروسي أعمال الفنانين المغاربة لما يقارب نصف قرن، بحثاً عن معنى الفرد وعن تجل الفردانيَّة وحداثة ونبل التعبيرات التي تحبل بها، لذلك سبر أغوار حياة فنانين مغاربة في أدق تفاصيلها.

هذا المكان، حقق الدمج بين درس علم الجمال والفنون ودرس الفلسفة ودرس الأدب: فالالتصاق بالنصوص ــ كما تعلمنا في الرباط ــ فيما يشبه الشرح الممل والتفسير الحذر، كانت من التقاليد التي رسخها دعاة التراث في مسارنا الأكاديمي، ويمثل الخروج عن هذا التقليد خيانة لا تغتفر، إلى درجة أننا حفظنا الأقوال بما يكفي وحتى أرقام الصفحات ندققها بعناية قصوى خوفاً من سلطة النص ومن سلطة من يرعاه والذي ربما تملك النص وفرض عليه وصاية أكثر مما تملكه صاحبه.

5 ــ الهدم والبناء: قدرته على هدم الحواجز المنهجيَّة (المُنمَّطة) والعقديَّة بين مختلف التعبيرات البشريَّة، وعبارة «أنا حكواتي في الفلسفة وفيلسوف في الإبداع» أصدق تعبير عن أثره في فلسفة عمليَّة وفاعِلة في واقعها وتربتها ووطنها تحمل هموم الذات التي تعبر عنها. لأن إعادة الاعتبار للحكي في الفلسفة وللحكائيَّة وللسرديَّة، إنما يلخص تصوراً عميقاً ونوعيّاً لنمط الفلسفة التي يسعى وراءها، ولغاية التفكير والإبداع عموماً، بحيث نجد في حكاية الفلسفة تعبيراً صادِقاً عن هدم الحواجز بين الفلسفة وبين مختلف التعبيرات الإنسانية: الأسطورة، الأدب، الفن... وهدم لنظريَّة العقل المتعششة في العقول والتي تمجد التراث وتفضل العيش مع الأموات بدل الأحياء، هكذا يتزامن مع موليم فعل الهدم بما هو بناء، لأن تشييد الجديد يترافق مع الهدم الحثيث للقديم.

فِعل موليم العروسي هو فِعل ممتد سيتواصل بفضل قدرة الذات وإصرارها على شق طريق خاص بها طريق مُمنهج وضعته لنفسها كذات فاعلة ومنفعلة ومتأثرة بما يجري في حق الوطن والشعب معاً، إنه فعل تعويضي (وأشدد على هذا اللَّفظ): فماذا يمكنك أيها الحضور أنت وأنا أن تقوم به حينما تكون قد عوضت ذاتك الأخرى، أناك الأخرى، أنا أخيك المفقود بسبب المرض؟ ماذا يمكنك أن تفعل أيها الحضور لو قُتِلت أنت وأنا وعِشت حياتَك بعد موتك؟ بطبيعة الحال الفعل التعويضي لا ينتهي ولن ينتهي ما دمت يا موليم أنك لست أنتَ إلا كما أريد لك أن تكون، فأن تكون أخوك الآخر هي أسمى السمات. التعويض ناتج عن التماهي الكامل بين الذات الحاضرة والفاعلة الآن وهنا وبين الذات الغائِبة التي حملت همها وصفاتِها وكل ما نُسِب إليها. وحتى الآمال المعقودة عليها. وفي هذا التعويض بين الغائب والحاضر، يسعى الحاضر إلى تأكيد ذاته، وإعطاء معنى للوجود، وللحياة قد لا يستطيع أحد توفرت له كل الوسائل في هذا الوجود كموجود أن يقوم به. في هذا الغياب ــ الحضور، تجسيدٌ للذات بما هي ذات وتوكيد لها، ذات قائمة وحاضرة لا ذات غائِبة يتم تعويضها، لذا فأسمى ما تجسَّدَ لنا هو هذه الذات الحاضرة والفاعلة في زمانها ومكانها ونعم الاثبات ونعم موليم: «عدت إلى الحياة ــ يقول موليم ــ كأنني بطريقة لا واعيَّة جِئتُ من الموت بدل الحياة»، دامت لك الحياة ودمت لنا أيها العزيز: إننا نحبك كما تحب الحياة والعطاء اللامتناهي.

الدار البيضاء: 22 دجنبر 2016.

a f k a r

الملف

ما بعد الإنســان : المفهوم والسياقــات

د. خالد ميار الإدريسي *Khakhalidid@hotmail.com* //
رئيس تحرير مجلة مآلات، فصلية محكمة تعنى بالدراسات الاستشرافية

تقديم المجلة: تعيد مجلة «أفكار» نشر دراسة مرجعية صدرت سابقاً في موقع «مسارات» (massarate.ma) الإلكتروني، في موضوع «ما بعد الإنسان»، للباحث المغربي خالد ميار الإدريسي، والذي يُعتبر من الباحثين القلائل في مجالنا التداولي، من الذين اشتغلوا على المفهوم/ المشروع، وجاءت دراسته هذه التي ننشرها ببعض التصرف، بعنوان: «ما بعد الإنسان: قراءة نقدية واستشرافية للإفراط التكنولوجي وتأثيره على الوضع الإنساني. 1: المفهوم والسياقات»، مع الإشارة إلى أن الدراسة كانت الأولى في سلسلة من الدراسات ذات صلة بالمفهوم، وحرّرها الباحث ميار الإدريسي.

مقدمـة

هناك جدال حاد حول مستقبل الإنسان في الأوساط العلمية في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو كذلك نقاش صاخب في الأوساط الإعلامية والمواقع الإلكترونية والمنتديات الأنجلوساكسونية بالأساس. والحديث عن إشكالية مستقبل الإنسان، والشكل الذي سيكون عليه، وتحوله وتطوره أو انقراضه؛ مرتبط بسياق التكنولوجيا الرفيعة التي أصبحت عاملًا متميزاً في تحديد المصير الإنساني.

ويعتبر لفظ ما بعد الإنسان «posthuman» شعاراً وليس فقط مفهوماً، لحركة فكرية تدعو إلى التحضير لقدوم طور جديد من الإنسان «المُعدل»، والمتجاوز للإنسان الحالي. وهي فكرة في غاية الخطورة كما قال فوكوياما (1)، ذلك أنها تمثل متطرف للطبيعة البشرية وجموح مجنون لإلغاء الخصوصيات الإنسانية وتخيل ذات ممتزجة ومنصهرة مع التكنولوجيا المتقدمة، بل هي تجديد لطموح قديم وهو خلود الإنسان! سنحاول من خلال هذه الدراسة، النظر في مضامين الحركة ما بعد الانسانية ومدى خطورتها على المستقبل البشري. وسنتبنى مقاربات متعددة، مفهومية وتاريخية وسياسية وفلسفية واستشرافية.

مفهوم «ما بعد الإنسان» تمثل متطرف للطبيعة البشرية وجموح مجنون لإلغاء الخصوصيات الإنسانية وتخيل ذات مُمتزجة ومنصهرة مع التكنولوجيا المتقدمة، بل تجديد لطموح قديم وهو خلود الإنسان!

فكيف تشكل مفهوم ما بعد الإنسان؟ وما هو السياق الذي ارتبطت به حركة ما بعد الإنسانية؟ وما هي جذورها الفكرية، ومنطلقاتها الفلسفية؟ وما هي المجالات العلمية التطبيقية لها؟ وكيف ستؤثر على السياسات العالمية؟ وما هي مآلات الحركة في حد ذاتها؟ وما هي مآلات الإنسان في سياق هذا الانخراط التكنولوجي غير المسبوق؟

أولاً: مفهوم ما بعد الإنسان / وهم الخلود مجدداً

يراد بما بعد الإنسان ذلك الكائن الإنساني الذي ستحوله التكنولوجيا إلى إنسان مركب من قطع غيار متعددة، مصنعة في المختبرات فهو «إنسان» معدل وراثياً، يُصطلح عليه (2) بـ Cyborg؛ وهو إنسان آلي أو شبه آلي يتجاوز النقص البشري.

وقد تحدث إيهاب حسن (3) عن مفهوم ما بعد الإنسان في سنة 1977، حينما أشار إلى ضرورة فهم التحولات التي ستؤثر على شكل وطبيعة الذات الإنسانية بفعل التطور التقني، وأهمية إعادة التفكير في ماهية الإنسان. وبعد ذلك توالت الكتابات حول إشكالية ما بعد الإنسان، حيث كتب كل من بيرانوفا وهايلس وليفنستون وهالبرستام وغراهام وبادنتون وفكوياما وغيرهم (4) . فمنهم من احتفى بقدوم العصر ما بعد الإنساني، ومنهم من انتقد التفكير في صياغة عصر ما بعد الإنسان.

وما بعد الإنسان هو عصر التميز القادم الذي تحدث عنه راي كورزويل في كتابه (5) «الفرادة قريبة: عندما يتجاوز البشر علم الطبيعة» والذي صدر في 2005. وهذا التميز أو التفرد، هو الإمكانية التقنية الهائلة المتاحة أمام الإنسان، لتحسين قدراته الذهنية والجسدية، وتجاوز كل الأعراض المعهودة في الإنسان والتي تعيقه في تحقيق التفوق؛ ومن ذلك الشيخوخة بل حتى الموت!

يختزل مفهوم ما بعد الإنسان تلك النظرة المزدرية للوضع الإنساني، والشغف بالقوة المتميزة والفائقة، بل كذلك الاستهزاء بالديانات السماوية التي تقر بحتمية النهاية والانتقال لعالم ما بعد الموت. فمفهوم ما بعد الإنسان هو تجديد للصراع القديم بين العلم والدين؛ حيث العلم ما بعد الحديث يحتفي بتفوقه وقدرته على تجاوز وتقويض مُسَلّمات الدين!

وهو دعوة صريحة للدخول في عصر جديد يسلّم فيه الإنسان قدره للآلة الفائقة الذكاء والقادرة على خدمة الإنسان وتمكينه من قهر الطبيعة؛ بل دعوة كذلك للتخلي على الخصائص المتميزة للإنسان والاستسلام لعوالم ما بعد الإنسانية، والانتشاء بلذة التفرد والتميز؟

إن الفكر ما بعد الإنساني الذي هو في طور التشكل، لم يظهر من فراغ، وإنما هو استمرار لفكر قديم كان مفتونا بفكرة الخلود، وبالتالي فتجديد هذا الفكر الآن، قد ارتبط بسياقات جديدة.

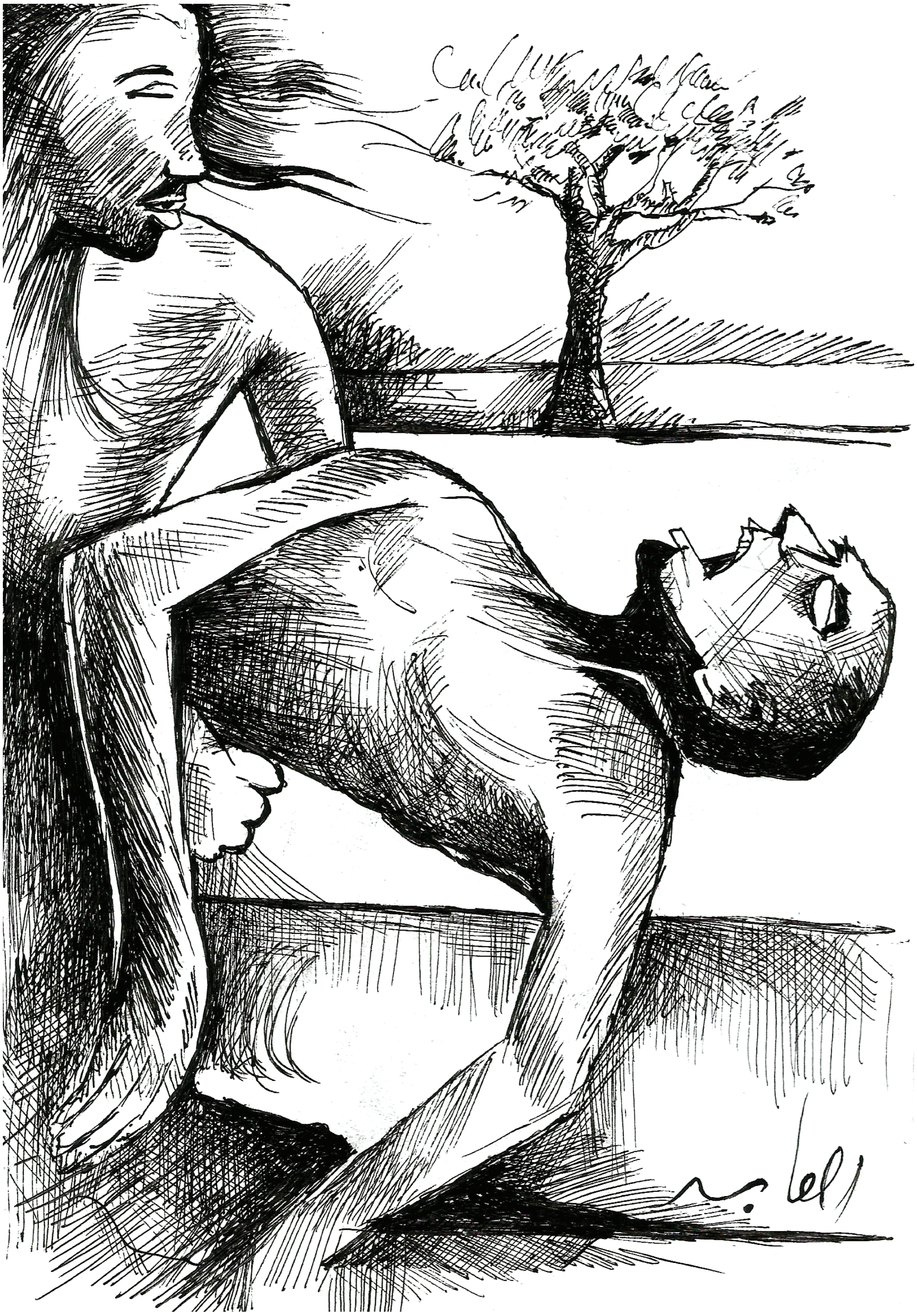
ثانياً : سياقات ما بعد الإنسان / التطلع إلى ما بعد التاريخ

إن التاريخ البشري مفعم بالاحباطات ولكن كذلك بالنجاحات والمكاسب، ولكن يبدو أن العلماء الذين بشروا بزمن تكون فيه البشرية في رفاهية تامة، لم يتحقق بشكل كاف وبدون مصائب، ذلك أن التاريخ عرف تسارعا ضد القرن التاسع عشر فبحلوله "كانت فترة من الاكتشاف العلمي المكثف

تمضي على قدم وساق، وساعد التقدم الملحوظ في علم والطب على انتشال الناس من الفقر المدقع والجهل، وعلى إغناء حياتهم وتسليحهم بالمعرفة وفتح عيونهم على عوالم جديدة، وفي النهاية إطلاق قوى معقدة أسقطت ملاك الأراضي والسلالات الإقطاعية والقنانة والامبراطوريات الأوروبية" (6)، ولكن رغم ذلك فإن الولوج إلى القرن العشرين والذي ترافق مع التطور العلمي الهائل؛ فإن العالم دفع الثمن غاليا، بسبب امتلاك التكنولوجيا الحربية، التي حفزت الدول الكبرى على توسيع مجالها الحيوي وبالتالي الدخول في صراعات دموية، أسفرت على ملايين من القتلى.
ولذلك فإن سياق تبلور ما بعد الإنسان، قد تشكل في ظل ما يلي:

1 - الوضع الإنساني المتدهور (7)
لقد ولّد الخراب الذي عرفته أوربا بعد الحرب العالمية الثانية إحساساً مراً وامتعاضاً من الوضع الذي تسبب فيه، فتعالت الأصوات داعية إلى السلم وبناء دولة الرفاه والتساكن والتقدم الاقتصادي واستعمال التكنولوجيا لخدمة الإنسان. فساهم التحالف القوي بين رجال الأعمال والعلماء ومؤسسات الدولة في إطلاق مشاريع علمية ذات فائدة عملية في تطوير مجتمع الصناعة والإنتاج الضخم. في هذه الفترة كانت هناك حاجة ملحة لتطوير العلوم بجميع فروعها وخصوصا العلوم الطبية والصيدلية لضمان صحة جيدة للمواطن / المستهلك، الذي هو اساس وركيزة المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي فيما بعد.
وإذا كان المجتمع الغربي، قد حقق قفزة نوعية في تحسين الأوضاع الصحية والعناية الاجتماعية، فإن الخوف من الأمراض القادمة من الجنوب ومن كل أنحاء العالم بسبب عولمة العمل، ستدفع مفكري ما بعد الإنسان إلى النظر بشكل جدي في تجاوز عوامل التهديد ومصادر الخطر على أمن الإنسان المتقدم. وساهم المفكر الألماني أولريش بيك (8) في التنبيه إلى مجتمع المخاطر، حيث أكد على كون المجتمع يصنع بنفسه أسباب دماره وهلاكه. وبالطبع كان لمدرسة فرانكفورت دور أساسي في التنبيه إلى مزالق التقنية والحداثة وضرورة التفكير في الوضع الإنساني.
إن هذا التفكير في تدني الوضع الصحي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والبيئي، استفز عقول رواد الفكر المستقبلي للبحث عن بدائل للوضع العالمي، تكون فيه الحياة مختلفة، وتكون الأرض قادرة على المزيد من العطاء أو البحث عن عوالم أخرى في الفضاء لضمان استمرار العرق البشري.

يُعتبر لفظ ما بعد الإنسان «posthuman» شعاراً ـ وليس فقط مفهوماً ـ لحركة فكرية تدعو إلى التحضير لقدوم طور جديد من الإنسان «المُعدّل»، والمتجاوز للإنسان الحالي. وهي فكرة في غاية الخطورة بتعبير فوكوياما.



2 - إفلاس النظريات الكبرى أو نهاية الإيديولوجيات

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية والفكر الغربي يناقش قيمة وجدوى النظريات الكبرى والموجهة للعالم، ولكن بحكم الصراع المحترم بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي، انقسم المفكرون إلى فئة تناصر الفكر الرأسمالي وأخرى تدعو إلى الأخذ بمبادئ الاشتراكية؛ وفئة أخرى تشكك في الحداثة ومنطلقاتها وتسخر من الفكر الإيديولوجي أصلاً. حيث دعا فوكو إلى ضرورة التسلم بأنه «قد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة حقبة سارتر وميرلو بونتي، حيث كان على نص فلسفي أو نص نظري أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ويقول هل الله موجود أم لا وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة والموت والسياسة وكيف تتصرف مع الآخرين الخ... لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم يكن قد تبخرت فعلا وبأن ثمة عملاً نظرياً يغلب عليه بشكل أو بآخر طابع التعدد» (9). لقد ساهم فوكو وديريدا وروورتي وليتار وبصفة إجمالية، ما كان يسمى بالفلاسفة الجدد، الذين هم امتداد لثورة ماي 1968، في ترسيخ ثقافة رفض الإيديولوجيات ورفض كل التقاليد الثقافية والأنساق المغلقة، كما دعا بيتر سلوتردجيك (10) من ألمانيا إلى نبذ الدوغمائية واليقين والاعتقاد بقول وامتلاك الحقيقة.

لذلك اعتبر رورتي بأن في ثقافة ما بعد الفلسفة لن يكون هناك صاحب امتياز في فهم الواقع أو امتلاك الحقيقة، فلا قساوسة ولا فيزيائيين ولا شعراء ولا أحزاب يمكن اعتبارهم أكثر عقلانية وأكثر عملية (11).

إن إفلاس النظريات الكبرى أو نهاية الحكايات الكبرى حسب تعبير ليوتار، تأكد أكثر بعد نهاية الحرب الباردة، حيث انتبه الجميع إلى كون الشعارات السياسية الكبرى لا تفضي حتما إلى تحقيق مجتمع السعادة والعيش الكريم، ورغم احتفاء فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ" بانتصار الليبرالية والنموذج الرأسمالي، فقد وجهت له انتقادات كثيرة.

فالزعم الذي جاء في كتاب "نهاية التاريخ" (12) هو كون الإيديولوجية الليبرالية هي منتهى الإبداع البشري وما على المجتمعات إلا الانسياق والخضوع لها وتبنيها.

فالتاريخ في نظره انتهى بانتصار ساحق لليبيرالية وبالتالي ما من وجود لمنافسة إيديولوجية حادة للديمقراطية الحرة. ويزعم كذلك بأن سمو وصلاحية هذه الإيديولوجية وكمالها يتجلى في كونها تتلاءم مع تطلعات البشرية، فالإنسان مجبول على الرغبة في أن يتم الاعتراف به، والديمقراطية الغربية تمنحه فرصة تحقيق هذا الاعتراف، فهي تكفل له كرامته الإنسانية وتجعله سيداً لا عبداً! (13)

ولذا كتب فوكوياما بأن الدولة العالمية والمتجانسة والتي ستتجلى في نهاية التاريخ هي دولة قائمة على

المعلومات الآخذة في الاتساع، مَكنت الإنسان من ولوج عصر جديد من معالجة المعلومات وتخزينها وإجراء عمليات حسابية معقدة، كل ذلك في ثواني معدودة وبدون تعب، بل تمكن المعلوميات من التحكم في إدارة مرافق عمومية حساسة.

دعامتين هما: الاقتصاد والاعتراف (14). وأضاف في كتابه (الثقة: فضيلة منشئة لليسر) (15) عنصر الثقة، هذا كأساس لضبط المجتمع ما بعد التاريخي وتحقيق التكامل والازدهار والتماسك.
وإذا كان فوكوياما قد بالغ في الاحتفال بسقوط الاشتراكية وتبجح في ادعائه أنه لا إيديولوجية بعد الليبرالية، فإن جملة من المثقفين المعروفين برزانتهم في الغرب أعلنوا نهاية الديموقراطية الغربية نفسها وتلاشي الإيديولوجية.
والمعنى الذي يمكن الاتفاق معهم حوله بخصوص المضمون الذي يمنحونه لفكرة نهاية الإيديولوجيات بصفة إجمالية، هو ذلك الذي ينصرف إلى الاعتقاد بأن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الحادة والمتراكمة والتي تعاني منها مختلف دول العالم والتي تتجاوز بعضها الحدود الوطنية (الهجرة، المخدرات، البيئة...) لتشمل البشرية بصفة عامة، لم يعد بالإمكان إيجاد حل لها عبر الشعارات السياسية الفضفاضة وإنما عبر التدبير الإداري الناجح الذي يوظف المعطيات العلمية ويراعي القيم. بالفعل لم يعد من المعقول أن تعالج قضايا البطالة والدعارة واستغلال الأطفال والانتحار وتفكك الأسرة وتصاعد درجات التلوث وتنامي الهجرة والجريمة المنظمة؛ عبر شعارات سياسة طنانة يروجها أصحابها من أجل كسب الأصوات للاستيلاء على السلطة وبعدها يتم تجاهل هذه القضايا. ولذلك يعتقد دانيال بل (16) بأن الإيديولوجيات فقدت جاذبيتها.
إن واقع الإفلاس الإيديولوجي وموت الحكايات الكبرى كما يقول ليوتار (17) هو السياق نفسه الذي ساهم في شيوع فكر ما بعد الحداثة الذي يعتبر سياقا لفكر ما بعد الإنسان ومصدرا فكريا له.
-3 شيوع فكر ما بعد الحداثة (18) / موت الإنسان
وإذا كان سياق التفسخ الإيديولوجي وتصدع الأنساق الإيديولوجية، قد ساهم في تهيئة فكر ما بعد الإنسان، فإن الفكر ما بعد الحداثي منح العدة النظرية للحركة ما بعد الّإنسانية لإرساء مشروعها.
ففكر ما بعد الحداثة هو تقويض للنزعة الإنسانية وإعلان لموت الحداثة ونقد جذري لمنطلقات الفكر الفلسفي الغربي الحديث، ودعوة إلى التشكيك في مقولة العقل والتاريخ والإيديولوجية والتقدم والتحرر والأنوار والتأكيد على نسبانية الحقيقة والأخلاق. فهو إفلاس المجتمع الحداثي (19) وأزمة عارمة أجهزت على مبدأ السمو الأخلاقي، واحتفاء بقيم الفردانية والمباهاة والبحث عن التميز والسعادة الزائفة والنجومية الفائقة والسطحية. وهو فكر كاسح لمجالات متعددة، يعيد النظر في كل شيء ويفسح المجال لتطرف اللاعقلانية والنسبانية. وهو فكر يؤمن باللحظة واللذة والعوالم الافتراضية وثقافة الخيال العلمي. ولذلك ساهم التطور العلمي والتكنولوجي في إفساح المجال لفكر ما بعد الإنسان، لإطلاق العنان لنزواته وهواجسه وطموحاته؛ فتكنولوجيا اليوم والمستقبل واعدة بتحقيق الأحلام الأكثر طرافة والأكثر جنونا.

4 - التطور التكنولوجي المتسارع / جموح الخيال أصبح واقعا

يقول العالم الفيزيائي ميشل كاكو «بحلول نهاية القرن العشرين كان العلم قد وصل إلى نهاية حقبة. كاشفاً أسرار الذرة وجزيء الحياة ومخترعا الكمبيوتر الالكتروني. وبهذه الاكتشافات الثلاثة الرئيسية

التي انطلقت بتأثير ثورة الكم quantum وثورة الـ DNA وثورة الكمبيوتر، ثم أخيرا التوصل إلى القوانين الأساسية للمادة والحياة والحوسبة. إن هذه المرحلة البطولية للعلم تقترب من نهايتها، فقد انتهى عصر العلم، وبدأت معالم عصر آخر تظهر» (20).

إن العالم مندهش من التحولات التكنولوجية الهائلة (21)، ومن الطفرة الضخمة في مجال المعلومات وإنتاج المعارف والتي تتضاعف بشكل مبهر لا أحد يمكن التكهن بمدى ذلك ولا تأثيره على المستقبل القريب والمتوسط.

والفكر ما بعد الإنساني استفاد من هذا التطور التكنولوجي لبناء تصوره حول المستقبل أو المرحلة التالية من تاريخ البشرية.

ويمكن اختزال أهم التطورات العلمية التي تعتبر بامتياز سياقا لتشكل ما بعد الإنسانية فيما يلي:

منذ عقود حاولت الدول تحديد لوائح متضمنة للمجالات العلمية في سنة 1990 لائحة تضم التخصصات التالية: (22)

التكنولوجيات الدقيقة.

التكنولوجيا الحيوية.

صناعة علم المواد الحديثة.

الاتصالات.

صناعة الطائرات المدنية.

الإنسان الآلي والماكينات التي تدار ذاتياً.

الكمبيوتر (البرمجيات والتجهيزات).

وهذه اللائحة هي المجسدة للمجالات العلمية التي تزدهر يشكل هام ومتسارع، ولكن بالنسبة لرواد ما بعد الإنسان، فإن أهم العلوم والمجالات التي تعتبر بالنسبة إليهم ركيزة للوصول إلى العصر الجديد هي: تكنولوجيا النانو والذكاء الاصطناعي والمعلوميات الجديدة وتكنولوجيات علم الوراثة بالأساس؛ وسنقوم باستعراض أهم التطورات العلمية التي ساهمت في التأثير فيهم.

1.4. تطور علم الوراثة

يعتبر علم الوراثة من أهم العلوم التي تعرف تطورا كبيرا ومذهلا بحيث كل مرة يتم اكتشاف ما، فيثير النقاش بين العلماء والسياسيين وعلماء الدين والفلاسفة والإعلاميين، بحيث يلف علم الوراثة نقاش أخلاقي وديني وقانوني هام. فعلم الوراثة يمكن العلماء من الجرأة على الطبيعة والكون فالعالمة نورين البريطانية في علم هندسة الوراثة عبرت عن ذلك بقولها «إنني بطبيعة الحال مازلت أتكهن بما ستتمخض عنه تجاربي.. هل ستنفع؟ هل قمت بتصميمها وتجهيزها على الوجه الأكمل؟ .. لكنني أستطيع أن أتكهن أحيانا بأنواع الحياة التي أستطيع تخليقها»! (23).

نعم يمكن لعلماء الهندسة الوراثة، القيام بتجارب في منتهى الطرافة، فالتخليق هو قدرة وكفاءة نقل صفة كائن أو أكثر ووضعها في كائن آخر (24). هكذا يعبرون عن تكنولوجيا تقليد نظام وراثي قائم

وزرعه في كيان عضوي آخر؛ بل هناك حديث عن حق «براءة اختراع» حيث قال أحد الباحثين: «براءة اختراع» هذا الكائن من حقي فقد شاركت في خلقه! (25).

وقد حكمت المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية في الثمانيات بأغلبية خمسة أصوات ضد أربعة، بقانونية تسجيل براءات اختراع الميكروبات وورد في حيثيات الحكم" ان إنتاج مكروب جديد بصفات جديدة مميزة في أي مكروب آخر أنتجته الطبيعة، وبغرض استخدامه في أغراض علمية وإنتاجية خاصة، يصبح ملكا لمن أنتجه، وله الحق في (26) تسجيله باسمه، لأنه من ابتكاره هو لا من ابتكار الطبيعة»! وبراءة الاختراع هاته تشمل حتى الإنسان المعدل مستقبلا أو ما بعد الإنسان!

ليس من السهل على المتتبع والمتخصص اختزال وتلخيص إنجازات علم الوراثة، فكيف بغير المختص؟ ولكن يمكن القول مع ميشيل كاكو أن علم الوراثة هو من معالم الثورة البيوجزيئية التي تضافرت فيها جهود جيل جديد من العلماء جمعوا بين البيولوجيا الجزئية والكمبيوتر والتحليل الرياضي. فقد «كان علماء البيولوجيا في الماضي يدرسون الحياة بتحليل ما يوجد داخل العينات الحية (أي في الجسم الحي invivo) وفي القرن التاسع عشر تعلموا أن يدرسوا الحياة في زجاج (أي في أوعية زجاجية invitro) أما في المستقبل فسيدرسون الحياة عبر الكومبيوتر أي في السيليكون» (27) insilico.

وتحدد مراحل تطور علم الوراثة في أربعة: (28)

المرحلة الأولى والتي امتدت ما بين 1839 إلى 1941 وكان من بين أهم علمائها تيودر رشوان وماندل والعالم فيلنغ مكتشف الصبغيات والعالم ولسن الذي اكتشف المورثة المسؤولة عن مرض عمى الألوان والعالم مولر الذي بين كيفية حدوث الطفرات الوراثية.

المرحلة الثانية الممتدة من 1966 إلى 1969، التي تميزت بفهم آليات التفاعل بين الذرات والجزئيات وتم اكتشاف وإثبات وجود 46 صبغيا في كل خلية إنسان على يد tijo و levan وساعد ذلك في تشخيص الأمراض الصبغية.

المرحلة الثالثة من 1970 إلى 1996 حيث تميزت بتطور طرق تحليل الأحماض النووية وإمكانية قراءة السلسلة الكيميائية التي تتكون منها الموروثات المختلفة.

المرحلة الرابعة من 1997 إلى اليوم ويطلق عليها عصر المورثات. وتميزت بتأسيس طب المورثات وتم استنساخ النعجة دولي واكتشاف الخريطة الوراثية وقراءة الجينوم البشري.

ويعرف علم الوراثة تطورا هائلا وخصوصا في اعتماده على علوم المعلوميات.

2.4. المعلوميات واكتساح مجالات المجتمع المعاصر والمستقبلي.

ليس هناك من وصف للتطور المذهل الذي يتحقق في مجال المعلوميات إذ «يتنبأ العلماء بانفجار لم يسبق له مثيل في النشاط العلمي من الآن وحتى العام 2020. وفي تكنولوجيتين رئيسيتين هما قوة الكمبيوتر وتسلسل الـ «د.ن.أ» [A.D.N] سنرى صناعات بأكملها تصعد وتهبط على أساس تطورات علمية أخاذة، ومنذ الخمسينيات تطورت فكرة الكمبيوتر وتسلسل «د.ن.أ» يتضاعفان مرة كل عامين تقريبا، فيمكن للمرء أن يحسب الإطار الزمني التقريبي الذي ستحدث خلاله اكتشافات علمية عدة.

ويعني هذا ان التنبؤات حول مستقبل الكمبيوتر والتكنولوجيا الحيوية يمكن حسابها كمياً بدقة إحصائية معقولة حتى عام 2020.

وبالنسبة للكمبيوتر يحسب معدل النمو الهائل كمياً بواسطة قانون مور الذي ينص على أن طاقة الكمبيوتر تتضاعف مرة تقريبا كل ثمانية عشر شهراً (وضع هذا القانون لأول مرة عام 1965 من قبل جوردن مور أحد مؤسسي شركة انتيل، وهو ليس قانون علميا بالمعنى نفسه قوانين نيوتن، ولكنه قاعدة تجريبية تنبأت بذكاء بتطور قدرة الكمبيوتر خلال عقود عدة)، ويُحدد قانون مور بدوره مصير مؤسسات الكمبيوتر التي تقدر ببلايين عدة من الدولارات والتي تبنى تصوراتها وخطوط إنتاجها في المستقبل على أساس توقع نمو مستمر. وبحلول عام 2020 ستكون المعالجات الدقيقة ربما برخص ورق المسودات، وستوزع بالملايين في البيئة المحيطة، مما يتيح لنا وضع أنظمة ذكية في كل مكان. وسيغير هذا كل شيء من حولنا بما في ذلك طبيعة التجارة وثروة الأمم والطريقة التي نتصل ونعمل ونعيش بها. وسيقدم لنا هذا بيوتاً وسيارات وتلفزيونات وثياباً ومجوهرات وأموالاً ذكية» (29).

إن المعلومات الآخذة في الاتساع، مكنت الإنسان من ولوج عصر جديد من معالجة المعلومات وتخزينها وإجراء عمليات حسابية معقدة، تتطلب عقولاً جبارة وأزمنة طويلة، كل ذلك في ثواني معدودة وبدون تعب، بل تمكن المعلوميات من التحكم في إدارة مرافق عمومية عادية أو حساسة. كما أصبحت المعلوميات أداة فعالة في الحرب ما بعد الحديثة، حرب قصف مواقع البيانات والمعطيات، وحرب العوالم الافتراضية. وبالطبع ساهم الذكاء الاصطناعي في نمو هذا المجال العلمي.

3.4. الذكاء الاصطناعي / الآلة الأكثر ذكاءاً من الإنسان.

كما هو معلوم فإن الذكاء الاصطناعي: فهو فرع من علم الحاسوب، وعرفه جون ماكارثي والذي بلور هذا المصطلح سنة 1956 أنه «عِلم وهندسة صنع آلات ذكية» (30) ويقوم هذا العلم على فكرة أساسية هي محاكاة الذكاء البشري ومضاهاته وتجاوزه من خلال صنع آلات أو تصميم العملاء الأذكياء، لهم القدرة على إدراك المهام المنوطة بهم وإنجازها بدقة وبانضباط تام. ويعتبر معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا ((MIT من أهم المختبرات العالمية الرائدة في المجال ويعد مجال علم الروبوت من أهم تطبيقات الذكاء الاصطناعي، وقد تم تصميم أول روبوت متحرك سنة 1969 والمعروف باسم shaky (31) في معهد البحوث في ستانفورد وهناك حلم يراود علماء الذكاء الاصطناعي وخصوصا في مجال علم الروبوات، يكمن في تخيل إنسان آلي قادر ليس فقط على تجاوز المقدرة الإنسانية في مجال الذكاء، بل محاكاة مشاعره (32) وعواطفه وامتلاك مقدرة عضوية هائلة وذلك بفعل الامكانات المتاحة عبر تقنية النانو.

4.4. تقنية النانو / التحكم في المتناهي الصغر.

إن تكنولوجيا النانو هي المجال العلمي الذي يدغدغ أحلام وطموحات رواد ما بعد الإنسان فكما يقول كاكو «يدعى أنصار تكنولوجيا الأجهزة النانونية أنها قد تعطينا أيضاً نوعاً من الخلود، فهم

يعتقدون بتجميد الإنسان بعد الموت، ومن تم استخدام أجهزة إنسان آلي جزيئية تعكس تلف الخلية المحتم، الذي يحدث عندما تحطم البلورات الجليدية جدار الخلية (وبالفعل فإن الكثير من المروجين لها وقعوا مسبقا على وثائق لتجميد أجسامهم بعد الموت)» (33).

يعتبر العالم الياباني نوريوتا ينغوشي أوّل من صاغ مصطلح تقنية النانو، قاصدا بذلك «التعبير عن طرق تصنيع عناصر ميكانيكية وكهربائية متناهية الصغر بدقة عالية» (34) وقد سبقه ريتشارد فاينمان (1959) في التساؤل حول إمكانية استغلال والتحكم في جزئيات المادة. كما ساهم العالم الفلسطيني منير نايفة في تأسيس تقنية النانو من خلال تقنية (التأين الرنيني) (35) واعتبر اكتشاف جيرد بيينج و هنريك روهر للمجهر النفقي الماسح (36) (scanning Iuneling Microscope) خطوة جبارة

الهوامــش :

1 – fukuyama, F : « the World's most dangerons ideas : transhumanism » Foreirg Policy (144), 2004, 42 – 43.

2 – kim, Toffoltti : cyborgs and Barbie Dolls. I.B.Tauris, 2007.

3 – Ibid, p : 10 – 11.

4 – Ibid, p : 11.

- Badminton, Neil (ed) :(2000) Post humanism, Newyork. Palgrave.

- Fukuyama, F : (2000) Our Posthuman Future : consequences of the biotechnology revolution/ Neww york/ Farrar, stransand Giroux.

- Graham, Elaine : (2002) Representations of the post human - Manchester University Press.

- Halberstam, Judith and Livingstone, Ira,(eds) : (1995) post human Bodies, Indiana University Press.

- Hassan, Ihab (1977) : « Prometheus as Prerformer : towars a Posthumanist culture? » in Michael Benamon and charles Carmella (eds) : Performence in Postmoden culture, Milwnker : center for Twentieth centry studies/ university of wisconsin-Milwankee, 201 – 217.

- Terranova, Tiziana : (1996) : «posthuman unbourded : Artificial EVOLUTION AND High-tech subcultures, in george Robinson, melindu Mash (eds) ? Future Natural : Nature, science, culture, London : routledge, 165 – 180.

5 – Ray Kurzweil : The singularity is near. Viking Press 2006. ويمكن الاطلاع على أعمال الباحث من خلال موقعه: www.kurzweilai.net.

6 - ميشيل كاكو: رؤى مستقبلية، ترجمة سعد الدين خرفان. كتاب عالم المعرفة عدد: 270 يونيو 2001 ص: 12.

-7 أنظر: بورديو (إشراف): بؤس العالم ترجمة محمد صبح. الجزء الأول. دار كنعان 2010.

- بورديو (إشراف): بؤس العالم الجزء الثاني نهاية العالم. ترجمة سلمان حرفوش. دار كنعان 2010.

- بورديو (إشراف): بؤس العالم الجزء الثالث منبوذو العالم. ترجمة رندة بعث. دار كنعان 2010.

8 – Beck, U : Sociéte de risque. Flammarion.2003.

9 – أنظر مجلة بيت الحكمة – ملف حول فوكو العدد الأول أبريل 1986 ص: 18.

10 – الشيخ محمد والطائري ياسر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة. دار الطليعة، بيروت 1996، ص: 43.

11– للتوسع انظر: – محمد الجديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى 2008.

12 – فكوياما: نهاية التاريخ، ترجمة حسن الشيخ دار العلوم 1993.

لدعم تقنية النانو حيث مكن المجهر من تصوير وتحريك الذرات وتكوين جسيمات نانونية. وفي سنة 1986، كتب «إريك دريكسلي» كتاب محركات التكوين (37) Engines of creation وتحدث فيه عن أسس تقنية النانو والإمكانات الهائلة التي تعد بها. وفي سنة 1991 استطاع العالم الياباني سوميوليجيما اكتشاف أنابيب الكربون النانونية (38) carbon Nano Tube، وبعد ذلك توالت الاكتشافات والاستعمالات المتعددة للنانو تكنولوجي.

إن تقنية النانو هي ثورة بحق وليس الغرض عندنا هنا الحديث عن تاريخ تشكل تكنولوجيا النانو ومبادئها وأسسها وتطبيقاتها وإنما فقط الإشارة إليها باعتبارها محدد أساسي في سياق تشكل حركة ما بعد الإنسانية.

13 - نفسه، ص: 239 – 240.
14 – نفسه، ص: 251.
15 – Fuku yama , F : Trust : the social virtue and the creation of prosperity. Newyork Free press 1995.
16 – ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي. ترجمة أحمد حسان. دار شرقيات 1994 ص: 55 – 56.
17 - للتوسع انظر: خالد ميار الإدريسي: خطاب ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية – دراسة تحليلية ونقدية لاستراتيجية تفكيك النماذج النظرية – أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق. جامعة الحسن الثاني 2000. (غير منشورة).
18 – أنظر: خالد ميار الإدريسي: "نقد قيم ما بعد الحداثة نحو ترميم الذات الإنسانية" ضمن عبد السلام الطويل (تنسيق): سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر. أعمال الندوة الدولية للرابطة المحمدية للعلماء الدار البيضاء 25 – 26 – 27 ماي 2011، ص: 323 – 348.
19 – Bell, : « the end of ideologies in the west in, Jeffry Alexander, Seidmen (eds) : Culture and society Contemporary debates. Cambridge University Press .1990
20 – ميشل كاكو، مرجع، ص: 12
21 – « Futur : les avancées technologiques 2025, 2050, 2100 » Le monde, Hors-série. Février – Avril, 2013.
22 – ميشل كاكو، مرجع، ص: 24.
23 – عبد الحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، كتاب المعرفة، عدد: 48، 1981 ص: 115.
24 – نفسه، ص: 115.
25 – نفسه، ص: 117.
26 – نفسه، ص: 117.
27 – ميشل كاكو، مرجع سابق، 204.
28 – انظر ثورة الجينوم – علم الوراثة – في موقع أجيال برس www.ajialpress.com
29 – ميشل كاكو، مرجع سابق، ص: 25.
30 – أنظر مصطلح الذكاء الاصطناعي في موسوعة ويكيبيديا www.wikipedia.org
31 - ميشل كاكو، مرجع سابق، ص: 107.
32 – Benoit Helme : "Répliquant ou assistant à chacun son robot". In le monde Hors-série, 17 – Février, Avril p 913 p14
33 - . ميشل كاكو، مرجع سابق، ص: 344.
34 – نهى علوي حبشي: ما هي تقنية النانو؟ نسخة إلكترونية، وزارة الثقافة والإعلام في المملكة السعودية 2011، ص: 11.
35 – نفسه، ص: 12.
36 – نفسه، ص: 12.
37 – نفسه، ص: 12.
38 – نفسه، ص: 13.

عندما يُغير عـــــالم المعلومات الجديد حياتنا

خالد العبادي *abbadyassaadi@gmail.com* // باحث في التاريخ

بهذا السؤال عنون مايكل ديرتوزوس كتابه الذي ترجمه إلى العربية بهاء شاهين، في صفحات تبلغ 404 صفحة. وقد عمل مايكل مديراً لمعمل علوم الكمبيوتر في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا. بعد حصوله على شهادة الدكتوراه شركة «كمبيوتك» لتطوير الأجهزة الذكية. هذا الكتاب كما ورد على لسان صاحبه، «يتناول عصر معلومات الغد، وما ينطوي عليه من تكنولوجيات أساسية واستخداماتها في كافة النشاطات الإنسانية تقريبا، مع ما يترتب على ذلك من آثار اجتماعية وسياسية واقتصادية. هناك صورة واحدة تجمع بين هذه التطورات ألا وهي صورة سوق قرية الحادي والعشرين، حيت يتعامل الناس عبر أجهزة الكمبيوتر بحرية في البيع والشراء وتبادل المعلومات والخدمات» (1). في هذه المساهمة سنقدم عرضاً لهذا الكتاب الذي يقع في ثلاثة أجزاء، يحمل أولها عنوان «صياغة المستقبل» حيث أشكال التكنولوجيا الجديدة التي تمكن القراء حسب مايكل من أن يحكموا بأنفسهم على الأحداث التي ستتكشف لهم. والجزء الثاني يحمل عنوان «كيف ستغير حياتك» ويصور فيه كيف ستصاغ حياتنا من جديد، وأخيراً الجزء الثالث يحمل عنوان «الجمع بين التكنولوجيا والإنسانية»، ويقدم من خلاله الكاتب أثر المتغيرات التكنولوجيا على المجتمع والإنسانية.

نظرة على المستقبل

إن تكنولوجيا المعلومات سوف تعمل على تغيير طريقتنا في العمل واللعب، ولكن الأهم من ذلك كله هو أنها سوف تصير من الجوانب الأعمق في حياتنا ونواحيها الإنسانية. يشرح مايكل أكثر بقوله «إذ ستتغير طريقة تلقينا للرعاية الصحية، وكيفية تعليم أطفالنا، وكيف يمكن استمرار ارتباط كبار السن بالمجتمع وكيفية قيام الحكومات بتسيير أمورها ومحافظة الجماعات العرقية على تراثها، وتحديد أصوات الأشخاص الذين تستمع إليهم، بل وكيفية تكوين الأمم وتشكيلها، كما أنها ستقدم تحديات خطيرة، فالفقراء قد يزدادون فقراً ومرضاً» (2). هذه التحديات الخطيرة ستكون كارثية خاصة في حالة التكنولوجيا ذات الصبغة الحربية. يتوقف المؤلف في ميدان التواصل عن التقاء الصوت والصورة والجسم البشري، ويرى أن التكنولوجيا ستمكن من إجراء حوار شفوي مع الجهاز الشخصي في موضوع محدود، معتبراً أن تحقيق ذلك سيكون خلال السنين الخمس أو السبع القادمة. وعليه فإن سوق المعلومات لن تستنفذ إمكاناتها الكاملة إلا بعد أن يصبح التفاعل بين البشر والآلات أكثر فعالية مما هو عليه اليوم، ويصبح أقرب ما يكون إلى تواصل الإنسان مع أخيه الإنسان.

الملف.

التحدث إلى الجهاز الشخصي، إحدى أهم ما ستحققه التكنولوجيا، يؤكد مايكل ذلك قائلاً «إن تكنولوجيا فهم الكلام على وشك إصدار التليفون المترجم. وهو الحلم الذي راود الراحل د. كوجي كوبياشي، الرئيس السابق لشركة إن إي سي NEC اليابانية العملاقة للإلكترونيات، وهو واحد من أعظم مُهندسي هذا العصر. ويقوم فيكتور زو، وهو من رواد أبحاث فهم الكلام في معامل ماساشوستس لتكنولوجيا علوم الكمبيوتر، وزملاؤه بتطوير أحد المناهج التي تحول هذا الحلم إلى واقع» (3)، لكن كيف سيتحقق ذلك؟ يجيب مايكل «نفترض أنك تريد الاتصال من الولايات المتحدة بأحد زملائك في اليابان. وبعد أن تم اتصالك بزميلك، سوف تتحدث إليه في هاتفك باللغة الانجليزية وستسمع على الفور تفسيراً يصدره الكمبيوتر لكل ما تفوهت به، لضمان أن الكمبيوتر فهم ما ترمي إليه. وفي الوقت نفسه يقوم الجهاز بترجمة الجملة التي قلتها ونقلها باللغة اليابانية إلى الطرف الآخر» (4). ومن ثمة فهذا الإنجاز سيساهم في توسيع دائرة التواصل بشكل غير مسبوق.

من الابتكارات أيضاً، «مُعلم القراءة والكتابة» يخبرنا مايكل بأن ثمة تطبيق آخر هام ابتكره زو وزملاؤه، وهو «مُعلم القراءة والكتابة» وهو برنامج أولي «يمكنه سماعك وأنت تقرأ من كتاب يعرف كل ما فيه. ثم يلقنك كيفية نطق الكلمات التي أخطأت نطقها أو التي لم تستطع قراءتها. ونحن نسخر أحياناً من أن المتعلمين سيتعلمون كيف يقرءون، ولا بأس في ذلك. ولكن قد ينتهي بهم الأمر إلى النطق بنبرات معدنية رنانة كالتي ينطق بها معلمهم الآلي، والناس يحققون نجاحاً ملحوظاً باستخدام هذه البرامج لأنهم لا يشعرون بالحرج من أميتهم أمام شخص آخر» (5). بعيداً عن إشارة السخرية، فهذا البرنامج سيكون له دور فعال في محاربة الأمية من جهته.

ومن الابتكارات كذلك، وفي غضون سنوات من دراسة طريقة أداء الأذن البشرية لوظيفتها، توصل العلماء إلى تصميم صندوق يقوم بمعاجلة الأصوات إلكترونيا مثلما تفعل الأذن البشرية. يتساءل مايكل: هل يمكن أن تصبح لنا «أنوف إلكترونية» تشم المواد الكريهة مثل المخدرات والمتفجرات المخبوءة في حقائب المهربين؟ وتوجد بالفعل أنواع من هذه الأجهزة تستخدم في المطارات الكبرى. وهل يمتد هذا المفهوم ليشمل جميع أنواع الروائح؟ سوف نضع الأنف داخل روبوت (إنسان آلي) ونرسله إلى بيئة تحفها المخاطر مثل مدخل أحد مناجم الفحم المنهارة. حيث تقوم الأنف الإلكترونية بشم الهواء بحثا عن الغازات المتفجرة، وإعداد تقرير بالنتائج، بل وتحليل المواد الكيماوية التي قد تضمها هذه الروائح. وسوف يتم ذلك بنفس طريقة فهم الكلام باستثناء أن الآلة ستزود بروائح بدلا من الكلمات التي توضع داخل شقوق الآلة المتوقعة» (6). وإذا تحقق ذلك فقد يرتدي الإنسان الأنف الإلكترونية لتنقل الروائح إلى الأنف الحقيقية، من منطق أن هذه «الأنوف الإلكترونية» قد تصبح قادرة على شم الروائح من مسافات بعيدة جداً.

كيف ستغير حياتك؟

تكنولوجيا الأوامر، تكنولوجيا ستغير حياة الإنسان، نأخذ مثلاً ما يتعلق بالترفيه، سيكون من المستطاع إعطاء أوامر لشاشة حائطية كي تزود الإنسان بفيلم أو موسيقى معينة، ففي غضون عِقد واحد بتقدير مايكل، سيشيع استخدام أوامر كهذه في الولايات المتحدة الأمريكية «سوف تستكشف ذلك وأنت جالس

في مقعدك الوثير، باستخدام الفأرة في البداية ثم باستخدام الحوار المنطوق، وفي غضون عِقد واحد سوف يشيع استخدام أوامر كهذه في الولايات المتحدة الأمريكية»، «أريد أن أستمع إلى ما بثته هذا الصباح الإذاعة البريطانية في برنامجها حول العالم»، وما رأيك لو أسمعتني القليل من موسيقى موزارت الآن؟...» (7). لكن ما يبدو جد متقدم أكثر هو التحكم في الحبكة الروائية للفيلم. يُعطينا مايكل المثال على ذلك: مثلاً، ارتكبت جريمة وها هو القاتل يجري، ها هم رجال الشرطة يطاردونه جرياً على الأقدام، ويحاولون مثلك معرفة سبب إقدامه على الجريمة. فهل تريد أن يكون السبب وراء قيامه بالقتل هو الحب أم الشهرة؟ عليك أن تحدد خيارك ليستمر الفيلم في اتجاه مُحدد» (8). كما ستفرض التكنولوجيا نفسها على الفنانين والرسامين وغيرهم، مما سيعدل حسب مايكل تعديل مصادر تحقيق المتعة، وشيئاً فشيئاً ستصبح هذه الثورة التكنولوجية في ميدان المتعة والترفيه طبيعية جداً بعدما كانت في البداية تحمل جانباً من المفاجأة. ومن التطورات التكنولوجية تلك التي ستكون في ميدان الصحة، ففي غضون سنين قليلة سيكون الاخصائيون الطبيون من جميع أرجاء العالم في خدمة الإنسان متى احتاج إليهم، وذلك بعد أن تكون البيات الصحية مسجلة إلكترونياً ومتاحة لأي طبيب، يوضح لنا مايكل بقوله «وإذا أخذنا وحدة تركيبية متكاملة لبرنامج جديد مثير يسمى «الملاك الحارس» قام بتطويره الأستاذ بيتز سيزولوفيتس ومجموعة الباحثين معه في معمل علوم الكمبيوتر التابع لمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا [M.I.T]. نجد أن أي طفل يولد سيكون له بموجب هذا البرنامج، وحدة تركيبية متكاملة بمجرد ولادته ويحتفظ بها مدى الحياة، وسوف يتم توزيع هذه الوحدة المتكاملة، التي تُركَّب جزئياً في الجهاز المحمول الخاص بالشخص المعنى، وحسابه الشخصي وطبيبه الشخصي أو كمبيوتر مؤسسات اللياقة الصحية» (9). هذا البرنامج «الملاك الحارس» سيُساعد الأطباء ومن جهة أخرى إعطاء قوة وفعالية للرعاية الصحية. وعلى مستوى أخرى يقول مايكل أن برنامج «الملاك الحارس» يستطيع الكشف عن أشكال التعارض المحتملة بين الأدوية الموصوفة، والتناقض بين أساليب العلاج السابقة والحالية.

في المستقبل سنرى الجراحة بواسطة الإنسان الآلي، يقول مايكل: «يصبح مستقبل الرعاية الصحية لافتا للنظر إلى حد كبير حينما نفكر في التقدم المشترك للعديد من أشكال التكنولوجيا الجديدة. وسيؤدي التقاء سوق المعلومات الناشئة مع الروبوتات المطورة إلى تدابير توسعية تجمع بين التشخيص والعلاج» (10). وقد أكد مايكل على أنه في المستقبل سيكون العلاج باستعمال روبوت صغير يتم التحكم فيه عن بعد.

التوفيق بين التكنولوجيا والإنسانية

رغم القيمة الايجابية لثورة المعلومات إلا أن هناك تأثيراً مثيراً للجدل، وهو أثرها على الصراع القديم بين الدول الغنية والفقيرة وبين الأغنياء والفقراء من البشر. يقول مايكل: «إن كنت غنياً ولديك الكثير من السلع والخدمات في متناول يدك، فإن المعلومات المباشرة وعمليات تشغيل المعلومات تتقدم لمساعدتك على تحقيق أهدافك الاقتصادية لأن لديك الكثير وتستطيع أن تملك ما يمكن أن تؤدي إليه المعلومات. أما إذا كنت فقيراً للغاية، فستكون لديك سِلع قليلة معدودة، ولن تسفر المعلومات عن قيمة كبيرة بالنسبة لك، ومن ثم لا تعلق قيمة كبيرة على المعلومات أو لا تكون لها أية قيمة بالنسبة لك. ويؤدي هذا الشكل

من أشكال عدم المساواة في قيمة المعلومات بالنسبة للفقراء والأغنياء إلى ظهور قلاقل واضطرابات مؤسفة» (11). أمام هذا المشكل لا مفر من دراسة أبعاد المستقبل التكنولوجي على جميع المستويات. لأن تكنولوجيا المعلومات سيكون لها دور في خلق البطالة خصوصاً الفئات التي لم تتمكن من مسايرة هذه التكنولوجيا فبالتالي لن تجد مكاناً لها داخل سوق العالم الآلي.

في المقابل ستقدم التكنولوجيا للإنسانية خدمات جليلة، تحسن الخدمات وتبادل المعلومات بين البشر. وزيادة الانتاج والفعالية مما يضاعف من الأرباح لدى الإنسان يقول مايكل: سوف تؤدي سوق المعلومات بجرافاتها الإلكترونية إلى زيادة الفعالية الاقتصادية للناس والمؤسسات والدول بصورة لم يسبق لها مثيل» (12). فيكون الإنسان والآلة دائماً في اتصال، سواء من خلال استخدامها أو التفكير في تطويرها لتقدم خدمات إضافية.

لقد جعلت هذه التكنولوجيا العالم قرية، ولكن، هل يمكن أن توحد شعوب العالم؟ حسب مايكل، هذا أمر ليست هيناً بالمرة، لأنه يستلزم تغييرات شاملة في الفكر الإنساني، وتحقيقه بحاجة إلى جهد ومثابرة عظيمين، يُعلق مايكل على ذلك بالقول: «فإذا توحدنا فستمكن من دفع أنفسنا وعالمنا قدماً على نحو من شأنه أن يُرضي ويُعبر عن تقديرنا للوحدات المتكاملة الجديدة التي سنصير إليها جميعاً. وسوف يُعيد عصر التوحد الجديد هذا عندئذ إلينا الإيمان والعقل والطبيعة الإنسانية. مما يُمهد السبيل أمام الثورة الرابعة، التي تتخطى النتاج الصناعي الإنساني ونتائجه، والتي تستهدف في جوهرها فهمنا لأنفسنا» (13). ومن ثمة تكون التكنولوجيا بمثابة طفل البشرية الوليد، فلا فرق بين حُبها وبين حب الطفل.

هل كان المؤلف على صواب وهو يعنون كتابه بسؤال: ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ من الصعب الحسم في موضوع لا زلنا في أولى محطات التفاعل معه، على الصعيد العالمي، بله الإقليمي أو المحلي، ولكن ما هو شبه مؤكد، أن حياتنا ستتغير وتتأثر بالاختراعات التكنولوجية المتطورة التي تعصف بالعالم.

الهوامـــش :

1 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ترجمة: بهاء شاهين، الناشر مركز الحضارة العربية، الطبعة الثانية سنة 2000، ص: 19.
2 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 26.
3 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 86
4 - نفسه.
5 - نفسه.
6 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 105.
7 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 184.
8 - نفسه، ص: 185 - 186.
9 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 215
10 - نفسه، ص: 122.
11 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 300.
12 - نفسه، ص: 339.
13 - ماذا سيحدث؟ كيف سيغير عالم المعلومات الجديد حياتنا؟ مايكل ديرتوزوس، ص: 381.

النزعة ما بعد الإنسانية أو التعب من الحرية

جون ميشيل بيسنيي *hamadi.anouar@gmail.com* // ترجمة : حمادي أنوار، باحث، المغرب

كيف "تؤدي بنا السيطرة المفرطة إلى فقدان السيطرة" إذا كانت اللامبالاة الراهنة تُدرِج في العالم الواقعي ما كان ينتمي إلى أكثر اختراعات الخيال العلمي جنوناً؟

كان ألكسيس دي طوكوفيل يخشى أن يستسلم الناس الذين يعيشون في الديمقراطية إلى نزعة فردانية وجِلة ومتعطشة للاستهلاك والحماية، يصلون فيها إلى درجة امتناعهم عن الالتزام بأية أفعال ستُعرّضهم للخطر. سينساقون، بشكل تدريجي، إلى التخلي عن ممارسة حريتهم، وعما قريب سيكونون على استعداد للخضوع إلى دولة كلية القوة، شريطة أن تحميهم وأن تحافظ على المساواة فيما بينهم، وأن تميط الفوضى التي تُولّدها الحرية.
لو جمعنا بين النزعة الإنسانية وليدة النهضة الأوروبية، وبين الحركة التي، بموجبها، يرغب الناس في أن يتحملوا مصيرهم بحرية، ضداً على النزعة الظلامية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، فسيكون في مُكنتنا أن نغامر باقتراح أن فكرة التعب من الحرية، المدرجة من قِبل طوكوفيل في مستقبل المجتمعات المعاصرة، تهيأ اليوم إلى استقبال وتلقي ما يسمى بما بعد الإنسانية.
لا يزال توقع ما بعد الإنسان يترك صدى في عقولنا كما لو أنه موضوع للخيال العلمي. فهو يوحي بمشاهد خارقة لعالم سيتم فيه تجاوز خصائص الإنسان بفضل الوسائل التقنية والعلمية التي سنتوفر عليها أكثر فأكثر. وهكذا سنتخيل أنفسنا في المستقبل كما لو أننا لن نعود في حاجة إلى الإنجاب، ما دمنا سنحصل على الوسائل التي تتيح لنا صنع أطفالنا حسب إرادتنا (بفضل التعديل الجيني والتكوين الاصطناعي للأعضاء) ستنعدم الأمراض والمعاناة وكذا الشيخوخة (بفضل طب النانو la nano médecine والعلوم العصبية) وسوف لن نموت إلا برغبتنا، بفضل تقنيات التحميل technique de l'uploading التي ستصون محتوى دماغنا –وبالتالي وعينا- بواسطة أجهزة غير قابلة للتغيير. لا داعي للإشارة إلى مدى تلاؤم هذه الرؤى أو المنظورات، قليلاً، مع الصدفة واللاَّتَعَيُّن اللذان يميزان الحرية ويسمحان بها. إن ما بعد الإنسانية، مفهومة على هذا النحو، ترسم للعلوم والتقنيات أفقاً ستحدد فيه، بشكل تام وكلي، المغامرة الإنسانية.
إن الجديد هو كون الخيال العلمي قد تفوق على الواقع، وأن الرؤى المرتبطة بما بعد الإنسان قد أُخِذت، من الآن فصاعداً، على محمل الجد في الأوساط المختلفة:
-عند الفلاسفة الذين اكتشفوا، مؤخراً، أن التكنولوجيات ستجبرنا على التساؤل حول الكيفية التي سنعيش بها ونحن محاطون بكائنات مُستنسخة، وأخرى آلية في هيئة بشر. يطرح منظور تخيل إنسانية موسعة، في المستقبل القريب، مسألة نسق القيم الذي سيتعين علينا تأسيسه لتأمين حياة لائقة ومشتركة تكون هي غاية علم الأخلاق. لم يكن لبيتر سلوترديك P. Sloterdijk، الذي أدرج التفكير حول النزعة ما بعد الإنسانية عند الفلاسفة، طموح آخر: علماً أن النزعة الإنسانية الكلاسيكية قد تم تجاوزها، وباتت مزعزعة، كيف سيتم تنظيم

العلاقات بين كائنات مختلفة سواء من حيث المزايا أو من حيث المنشأ أو الأصل؟
-عند رجال العلم والمهندسين الذين يصرحون بأن ما يساهمون فيه من تقدم يتيح لنا القيام بخَلْق إنسانيةٍ جديدة جذرياً. نجد أن هناك جمعيات تتصدى للنزعة ما بعد الإنسانية قد أحاطت مسبقاً بمختبرات تكنولوجيا النانو، وتحديداً، بأولئك الذين يشتغلون في إطار مُجَمَّع (علم النانو، البيوتكنولوجيا، تكنولوجيا الإعلام والعلوم المعرفية)NBIC (Nanoscience, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science): تسخر العلوم التقنية للزيادة والرفع من الإنجازات المعرفية والحسية الحركية للرجال، وهي زيادة لدرجة أنه لا يمكن تخيل حدود لها. سبق لبعض المهندسين، من قبيل راي كورزفايل Ray Kurzweil، أن أعلنوا عن قرب التوصل إلى ذكاء غير بيولوجي سيتجاوز ذكائنا الإنساني الذي سيغدو مهملاً، وسيجعل منا، بعض الشيء، أتباعاً للآلات التي لن تتمكن عبقريتنا من التحكم فيها.
-عند رجال السياسة، الذين يبدؤون بالتساؤل حول ما إذا كان الإعلان عن مستقبل، الذي كنا سنتجرد فيه من القدرة على السيطرة من لدن الآلات القادرة على أخذ المبادرة، لا يؤثر على ممارسة السلطة واتخاذ القرارات الملقاة على عاتقهم. إن السياسة في حاجة إلى الاعتماد على مناهج من أجل توجيه الفعل الجمعي، ولهذا السبب فهي في حاجة لرصد تمثلات المواطنين إزاء ما يصبون إليه.
غير أن ما بعد الإنسانية تبدو كما لو أنها عبارة عن استقالة من ساحة العمل السياسي، وذلك بما أنها تشي بالقطيعة مع الإنسانية، التي تبذل جهداً كبيراً، لحد الآن، لكي تثبت، أخلاقياً، شروط وجودها في فضاء مشترك. إن منظورات النزعة ما بعد الإنسانية تدير ظهرها لهذا النموذج العالمي والكوني، كما أنها تتمتع بكامل حظوظها في ألا يُعنى بها إلا الأفراد الذين يستفيدون من منافع وعوائد علوم التقنية، والذين سيتفاعلون، بحرية، ودون حاجتهم إلى تقرير ذلك، ولكن عن طريق الخضوع، مثلاً، لأجهزة مصممة تصميماً علمياً. بهذا المعنى، لن يكون لمهنة السياسي أي مستقبل. ونقصد هنا مستقبله كمسير للشأن العام، مما كان سيكفي الما بعد إنسانيين. وهذا ما اقترحه بيتر سلوترديك P. Sloterdijk مُحيلاً على الأسطورة الأفلاطونية الواردة في كتاب "Le Politique"(1)): لقد شرح كيف أن المستقبل سيستلزم مسيرين لتسيير الحديقة الإنسانية Le Parc Humain، بكامل مخلوقاتها المتنوعة، ويمكن تشبيه ذلك بالراعي الذي يرعى قطيعه على نحو علمي، بمعنى أنه يطبق عليه تكنولوجيات المراقبة والتحسين أو التجويد (وكذا تقنيات الانتقاء).
لكن ما بعد الإنسانية قد تم التعامل معها بجدية خارج دائرة الفلاسفة ورجال العلم والسياسة. إنها بصدد إقناع هذه الشريحة الواسعة، من سكان العالم، التي تعيش في مجتمعات ميسورة، والتي تجرب سلطة تحويل اليومي الذي تؤثر فيه تكنولوجيات الإعلام والاتصال. لقد أصبح رواد الأنترنت، من الآن فصاعداً، بمثابة مقياس جيد لتقييم حركية الأفكار والآراء وظهور بعض المخاوف. وكذلك فعلى الرغم من عدم رصد أية أدوات للتكفل والعناية التي كانت ستسمح بتقريرها على نحو جدي، فإنه من الممكن أن نزعم أن المناظرات حول النزعة ما بعد الإنسانية أو المجاوزة للإنسانية كثيرة، وغالباً ما تكون معلنة ومصرحاً بها. إذا أعلنا أن التطورات في مجال العلوم العصبية تَعِد بتحقيقِ دماغٍ اصطناعي في المستقبل، أو إذا وصفنا عمليات زراعة الأعصاب Les Neuro-prothèses التي تسمح مسبقاً لِمرضى الشلل الرباعي Tétraplégiques بأن يتصرفوا في بيئتهم عن بعد، فإن كل هذه المعلومات قد تم توضيحها وأتاحت استنتاجات وتعميمات معقولة عموماً. يبدو أن الجمهور المتلقي



مستجيب ومتقبل، أكثر فأكثر، لفكرة أن علوم التقنية تهيأ عالماً جديداً، بشكل جذري، حيث ظهور معنى التفرد والخصوصية، كما يقول أعلام النزعة ما بعد الإنسانية. تسير التعليقات المتوقعة بشكل جيد، في الوقت الذي تتم فيه النداءات المطالبة بالمقاومة بشكل خفي. هناك، بالتأكيد، بعض عبارات التخوف من المستقبل، وربما هي أكثر من مظاهر الحماس، لكن لا يبدو أن هناك أي نداء منظم لمنع علوم التقنية من الذهاب بعيداً. فحتى النقاشات العمومية، في فرنسا، حول تكنولوجيا النانو، تبقى فرصها ضئيلة في أن تُختتم بضرورة إرجاء هذه التقنية أو توقيفها ولو مؤقتاً. إن كل شيء يمر كما لو كان مقدراً ومهيئاً من قبل، وكأن المنطق التكنولوجي كان يفرض علينا تنظيمها جيداً دون القدرة على الطعن فيها.

ماذا يجب أن نستنتج من ذلك؟ هل نستنتج أننا افتقدنا لكل قتالية واقعية، وأننا مستعدون لكي نرضخ لعالم تصنعه تقنياتنا؟ لقد بلَّغونا أننا بصدد فسح المجال أمام انبثاق إنسانية لن نتعرف فيها على من نكون، وأن هذه الإنسانية ستستحق أن نُصَدّر لها بـ "ما بعد"، وأننا سنتعود على هذه الفكرة دون أي نفور منها... على غرار استدماجنا لما بعد الحداثة، والتي -إضافة إلى مزايا أخرى- خلَّصتنا من فكرة التطور لكي تربطنا بالحاضر. إن هذا هو السبب الذي من أجله يبدو التعب من الحرية مثار قلق بالنسبة للكائنات الحية التي تعيش في الديمقراطية. فأعراض هذا المرض كثيرة على الأرضية التي تهم سؤال ما بعد الإنسانية، وسنستحضر، بدايةً، ما يبدو منها أكثر خطورة.

يقول بعض المتنبئين بالمستقبل أن ما بعد الإنسانية هي بمثابة فرصة، لكونها ستعطي وجهاً جديداً للنوع الإنساني، لا نستطيع، بكل لباقة وأدب، أن نطالب باستمراره ودوامه "بعد Auschwitz". وقد تناول ج. م. ترونج Jean-Michel Truong هذا التصور في كتاب له ذو عنوان رنان: "2" (Totalement inhumaineî) إذن لن تكون ما بعد الإنسانية إلا البديل الأمثل لإنسانية أثبتت، على مر التاريخ، خبثها.

من الأعراض الأقل مأساوية لهذا العياء من أن تكون أنت نفسك، ومن التعجيل بالقطع مع الحرية، الذي هو نتيجة لها، هناك: النزوع نحو ترك الذات في أقصى بساطتها، وتركها تَتَمَكْنَن، من تلقاء نفسها، بواسطة الآلات التي تغزو واقعنا اليومي. إن الآلات تعفينا، أكثر فأكثر، من أخذ المبادرات في حياتنا، كما تجعلنا ندرك، في كل يوم، أنه ينبغي علينا الخضوع لمتطلباتها إذا أردنا أن نكون بسلام. وكمثال على ذلك، نذكر: إرضاء متطلبات الآلات الهاتفية التي تقتضي منا كلمات مفتاحية إذا ما كنا نريد إعطاء توضيحات لمتلقي متيقظ؛ ثم الخضوع لتعليمات الروبوتات robots التي يجب أن تتعرف علينا، وبالتالي تلتقط وتسجل صورة عنا، قبل أن تسمح بمرورنا أو تمنحنا خدماتها؛ وهناك أيضاً القبول بتقليص لغتنا إلى ما هو أولي وبسيط، وحذف النحو وتهذيب المعجم لكي يتسنى لنا التواصل عبر طرقٍ إلكترونية (رسائل إلكترونية، أنترنت...) في كل وضعيات الواقع المعاش هذه، سنكتشف أنفسنا على أننا مرغمون ومجبرون على التصرف كآلات بئيسة أقل كفاءة من تلك التي فرضت علينا حجمها، معجمها وإدراكها. لكننا لا نعترض أكثر من هذا، كأننا نتحقق من تشخيص جونتر أندرس Günter Anders سنة 1958: الناس يشعرون بخجل بروميثي "Honte Prométhéenne" عندما يتحققون من أنهم ليسوا في مستوى الآلات التي اخترعوها (3). وبالتالي فإنهم، من الآن فصاعداً، سيتراجعون إلى الخلف.

إن ما بعد الإنسانية هي ذلك الحلم البئيس لكائنات كانت ستقلد آلاتها لدرجة أنها ستجرد نفسها من كل ما يمكن أن تتصدى لها به، ولدرجة أنها ستقبل بتصور نفسها كعلبة سوداء بسيطة ترسل الإشارات وتستقبلها. فنحن مدفوعون مثلاً لهجر الفكاهة، السخرية، الاجتذاب، المزاح والعبث، الشعر، وبالتالي الحرية... وكل ما نسميه الروح

أو النفس. لقد تحولنا، بمفهوم آخر، إلى أن نكون مجرد تحريضات أو ميكانزمات تحكمها ناقلات عصبية. وعدم الاكتراث بهذا إطلاقاً، خاصة عند الشباب المفتونين بالتكنولوجيا (les Geeks)، هو ما يدعونا إلى القلق.

وكآخِر أعراض التعب من الحرية: التصريحات الطنانة والمنمقة لعلماء المستقبليات الذين يبتهجون بكون الأنترنت يجعلنا قادرين على الخلاص من طوق المادة. إننا سنغدو، حسب رأيهم، عبارة عن شعلات بسيطة تجوب فضاءات الأنترنت، وسنكف عن أن نكون ذواتاً ساطعة وواعية ومسؤولة وحذرة – هذه الذوات التي جعل ديكارت من إنسانيتنا كامنة فيها. سنصبح، عن طريق معجزة الاتصال البيني المُعَمَّم، عبارة عن خلايا عصبية بسيطة تشكل الدماغ الكوني. وبعيداً عن الخوف من تقويض المادة هذا، ينبغي أن نسعد بذلك، لأننا، بهذا الفعل، سنحقق مثالاً لاندماجٍ كوني، كما نستطيع التخلص من وهم أن نكون أفراداً منغلقين عند نهاية حدودهم البئيسة. إن هذه الميتافيزيقا المطلوبة غالباً من طرف منظري الأنترنت، الذين يتعرفون على بعضهم البعض كسليلي إيديولوجياتٍ تحررية لسنوات 1960، وكما لو أنهم مفتونون بالروحانيات البوذية – نقول أن هذه الميتافيزيقا قد رضيت بالتخلي عن الحرية، وهو التخلي الذي تجني ما بعد الإنسانية ثماره.

وفي الختام سنذكر هذه المفارقة: بمحاباة التكنولوجيا يتموضع جيداً رواد النزعة ما بعد الإنسانية في الخط المستقيم للمُثُل الحداثية – تلك التي أسسها ديكارت وغاليلي، مانحين الناس منظورات من أجل السيطرة على الطبيعة. لكن الغريب اليوم هو أننا بصدد فقدانها بسبب هذه التكنولوجيا نفسها، التي كان حَرِياً بها أن تيسر لنا سبل تحقيق هذه السيطرة. إنها مفارقة إذن: أن تؤدي بنا أعلى درجات السيطرة إلى فقدان هذه السيطرة. فهذا ما تم الإفصاح عنه مع تكنولوجيا النانو: إننا نصنع معها اللاتحكم، ونتهيأ لنتفاجأ، نحن أنفسنا، بما سنَصْنَعُه وسنُظْهِرُه، ساعين إلى التلاعب بالمادة ذرة ذرة.

لكنها مفارقة أيضاً على اعتبار أنه: بعيداً عن كل يأس، يمكن لفقدان هذه السيطرة أن يسعدنا. وقد كانت السيطرة، بذلك، ستقودنا إلى طريق مسدود (أوسكويتز، هيروشيما، التلوثات الجوية...) -Auschwitz, Hiroshima, les pollutions atmosphériques، فما هو ناتج عن ممارسة حريتنا في الاختراع كان سيؤدي بنا إلى الهاوية. والنتيجة هي: إذا كانت آلاتنا تستطيع أن تُوَلّد جديداً مما هو جامد ومتفرد لندعها تفعل. لنستقبل ما تعدنا به كتنوعات خاضعة لانتقاء طبيعي يمكن أن يُنْشِأ منها نوعاً جديداً. هذا هو المنطق الحجاجي الباطني لقبول ما بعد الإنسانية. يلاحظ كم يبدو المسموح به أو الجائز قادراً على أن يتغذى من هذا البرود والفتور الذي تُكِنُّه الإنسانية لنفسها، وأيضاً من هذا السخط اتجاه الحرية التي يشير لها معاصرونا بكثير من الإشارات.

Jean-Michel Besnier, «Le posthumanisme ou la fatigue dẽtre libre», La pensée de midi 2010/1 (N° 30), p. 75-80.

الهوامــش :

1 ـ Peter Sloterdjick, Règles pour lr parc humain, Mille et une nuits, 2000, p. 43-52.

2 ـ Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

3 ـ أنظر: L’Obsolescence de l’homme. Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle (1956), Ivrea/ L’Encyclopédie des nuisances, 2002.

«الإنسانية البَعدية» في مقابل البيولوجيين المحافظين

بقلم: لورانس الكسندر // ترجمة : خديجة حلفاوي

ملخص

وراء التقارب بين «النانو- تكنولوجيا» و»البيو- تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية» «Les Nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences co-gnitives» (NBIC) تكمن هناك فلسفة للتحويل الجذري للإنسانية ـ «الإنسانية البَعدية» (le transhumanisme)- تحلم بتغيير الإنسان. الإمكانات العلمية غير محدودة: إنها نتيجة المواجهة بين «أنصار البيولوجيا التقدمية (أنصار الإنسانية البعدية) والبيولوجيين المحافظين الذين يسعون للحد مما وصلنا إليه. تتقدم تكنولوجيا النانو، والبيولوجيا، والمعلوميات والعلوم المعرفية (الذكاء الاصطناعي وعلوم الدماغ) وتتلاقى في ظلها الاكتشافات في مجال يخدم البحوث في مجال آخر. يضاعف هذا التآزر من قوة البحث ويمكن من تحقيق تقدم هائل. يستخدم طب المواجهة مختلف أسلحة «النانو ـ تكنولوجيا» و»البيو-تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية» للحفاظ على مصنع الخلايا الخاصة بنا الأمر الذي يجعله على السكة الصحيحة.

اندماج التكنولوجيا والحياة

إذا كان استخدام مصطلح (transhumaniste) «بعد-الإنسانية» أو «الإنسانية البعدية» يعود إلى خمسينيات القرن الماضي، فإن تداوله اقترن بالتسعينيات. وشكلت هذه الحقبة المرحلة الأساسية التي عمل ضمنها الباحثون على فهم التقاربات الحاصلة بين «النانو-تكنولوجيا» و»البيوـ تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية» «Les Nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives» (NBIC).

يتكشف مشروع «الإنسانية البَعدية» لدمج التكنولوجيا والحياة من خلال ثلاث مراحل:

ـ أولاً، يتم اختراق الحياة عبر التكنولوجيا من خلال الأجهزة الطبية والهندسة الحيوية؛

ـ ثانياً، تعمل التكنولوجيا على خلق حياة اصطناعية: تعكس إعلانات « كريغ فنتر» (Craig Venter) بداية السباق نحو ذلك؛

ـ أخيراً، تتجاوز التكنولوجيا الحياة وتحل محلها: الصعود القوي لغوغل، وبداية الذكاء الاصطناعي، كلها عناصر تثبت أن هذه المرحلة ليست بالبعيدة.

بدأ لوبي البيولوجيين المحافظين العمل من خلال دعوته إلى الاعتماد المتحمس، على كل التقدم الذي أحرزته «النانوـ تكنولوجيا» و»البيوـ تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية». ويتقوى هذا

اللوبي بشكل كبير على شواطئ المحيط الهادئ، من كاليوفورنيا إلى الصين وكوريا الجنوبية، وهو قريب بذلك ـ وهذا ليس من قبيل المصادفة ـ من صناعات «النانوـ تكنولوجيا» و«البيوـ تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية». هنا تظهر العملة الجديدة لقرننا الحالي: الحياة ليست سوى آلة نانونية معقدة!

لا يزال مفهوم «الإنسانية البعدية» غير معروف تقريباً بأوروبا. يشير معظم أنصار «الإنسانية البَعدية» إلى الإنسية، دون أن يكونوا مؤمنين بها، ويرفضون العنصرية، والاستبداد، والطوائف والعلم الزائف. إنهم ديكارتيون، على دراية جيدة بالتكنولوجيات الحديثة، وأنصار للحرية الفردية، ويأتون من مختلف الخلفيات السياسية. تناضل «الرابطة العالمية للإنسانية البعدية» (World Transhu-manist Association) من أجل «ديمقراطية راديكالية، لا تقوم على الحرية وحدها، ولكن على المساواة والتضامن (من أجل وصول كوني للتقدم).

يُعد مطلب المساواة هذا عامل أساسي لتقدم تجاوزات التكنولوجيات الحيوية. لهذا، نجد أن أنصار «الإنسانية البَعدية» يتبنون وجهة نظر راديكالية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، لأنه، وبالنسبة لهم، بغض النظر عن العرق، والنوع أو الأصل: المواطن هو فرد، وكائن مستقل ولا ينتمي إلى أي شخص آخر عدا نفسه، ويُقرر لوحده طبيعة التغيرات التي يرغب في جلبها لدماغه، ولحمضه النووي أو لجسده. تعد الديمقراطية الريدكالية التي ينادي بها أنصار الإنسانية البعدية، في الأصل، «مجتمع» لا يلجم لا الحريات الفردية، ولا رغبة أي كان في تعزيز إمكاناته الخاصة. لهذا، نجد أن التكنولوجيا هي وسيلة للهرب من طغيان المصير، والطبيعة والشرط الاجتماعي.

تحت تأثير تكنولوجيات «النانوـ تكنولوجيا» و«البيوـ تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية» أصبح الإنسان العاقل (l'Homo sapiens) أول نوع «حر» بالشكل الذي تحرر معه من شكوكه حول الانتقاء الدارويني. إننا لم نعد ألعوبة ضمن سياق يتم تحدي عناصره من قبل قوى انتقاء عمياء، لكن المقررين والمنتقين الحقيقيين ينشطون سمات إنسانيتنا. إن الإنسان البيوـ تكنولوجي يملك جميع الأوراق في يده لكي «يقتلع نفسه من الطبيعة».

التكنولوجيا تخلق الحياة

لقد دخلنا، في وقت سابق بكثير مما كان متوقعاً، في مرحلة اندماج الحياة والتكنولوجيا. في 20 مايو من سنة 2010، أعلن «كريج فنتر» (Craig Venter) عن تخليق أول خلية صناعية: لقد نجح في تخليق كروموسوم اصطناعي لمليون قاعدة كيميائية. أنتج هذا الكروموسوم الاصطناعي في الاختبار من خلال البرمجة الحاسوبية. بعد ذلك، تم ضمه إلى نوع من البكتيريا عملت في وقت سابق على مسح الحمض النووي الأصلي. في نهاية المطاف، تمكن الفريق من «إعادة تشغيله» وهذا يعني إعادة تنظيم نوع جديد، من الخلايا القادرة في الآن نفسه على التكاثر. لأول مرة، عمل نموذج حي مع برنامج جيني مصمم على الحاسوب، وبني لاحقاً بشكل اختباري كيميائي، وليس نتاج غير منتظم للانتقاء الدارويني. يدعم هذا الأمر فكرة أن البرنامج الجيني هو في الأساس عبارة عن برمجيات

متطورة، والحياة عبارة عن آلة نانونية معقدة بشكل خاص، لكنها تلين من خلال العلم.
لهذا السبب نجد اليوم تعايش سلالتين من الأنواع الحية فوق الأرض: الجميع منحدرين من «لوكا» «LOCA» (« آخر سلف مشترك بين الجميع» «last universal common ancestor»)، الخلية الأخيرة المشتركة قبل فصل مختلف الأشكال الطبيعية للحياة، و(JCVI-syn1.0) التي تم تخليقها من قبل «فانتر».
فيما بعد، سوف نشهد بروز منافسة صناعية عالمية من أجل تخليق «سوبرـ خلايا»، أكثر كفاءة وأكثر قوة، وبأمد حياة أطول. وأضحى من الممكن اختبار الملايير من الجينومات الاصطناعية المصممة على جهاز الكمبيوتر عن طرق الربط بين هذه القطع من «اليغو» واللبنات الجينية. حصل « كريغ فنتر» على أفضل مجموعة من «اللبنات الحيوية» التي تساعد على كتابة الكروموسومات من خلال وحدات جاهزة.

الإنسان الذي يعتقد أنه في مرتبة الإله

كان كريغ فنتر في طليعة برنامج التحول الجذري للبشرية، الذي شكل جزء من «الإنسان الذي يلعب دور الإله». كان فنتر جريء في رفع الطابوهات العليا. أدى التدليل على إمكانية إنتاج الحياة في أنابيب الاختبار إلى نقاشات ساخنة حول حدود القوة البشرية، وأثارت أعمال فنتز الكثير من الأسئلة والتخوفات، بل إن الرئيس باراك أوباما أمرَ بالتحقيق في الأمر، فضلاً عن كون الجماعات الدينية مستاءة بشكل كبير من أن يعتقد الباحث أنه «يُحاكي الله».
على خطى فنتز، تزايدت حدة إغراءات ديميورجية (démiurgiques) وبروميثيوية (-promé théennes) مُهندسي الأحياء. نظر إلى الحياة، والإنسان بوصفهما «شيء» يمكن التلاعب به/ التصرف فيه إلى أبعد الحدود. لكن مع ذلك، دعت بعد الأصوات الخجولة لوقف عمل فينز، وفيما بعد التزمت الصمت. يمكن القول بأن التأجيل السابق للأعمال الجينية، الذي تقرر في مؤتمر «أصيلومار» (Asilomar) سنة 1976 بكاليفورنيا، لم يدم سوى لأسابيع قليلة! من يمكنه اليوم تعيين حدود هذا التطور؟ إن ترميق الجينوم هو مجرد بداية فقط.

ترميق الحياة

إن تسليع التكنولوجيات الكفيلة بتخليق الحياة الاصطناعية قيد التشغيل، على اعتبار أن الحياة الاصطناعية تتقدم بسرعة أكبر من المخاطر المالية والصناعية الكبرى التي تولدها: أن تصبح «بيل غيتس الحياة الاصطناعية» هو حلم يراود كل جيل من المتخصصين في البيولوجيا التوليفية.
سيولد عدد لا يُحصى من الجينومات المبتدئة، وسيعاد تفعيل الديناميات التي رافقت بداية اقتصاد شبكة الإنترنيت. ستصبح هذه البيولوجيا التوليفية دعامة أساسية للاقتصاد العالمي. ولن تصبح شركات مثل (Blue Heron) أو (DNA 2.0) سوى مجرد طليعة لمستقبل «مايكروسوفت لهندسة الحياة».
أضحى انتقال هذه التكنولوجيات صوب الطب اليومي مجرد مسألة وقت. قد تستغرق عقود

وليس قرون. سيتم توظيف إعادة البرمجة الجينية لعلاج الأمراض الأكثر خطورة والأكثر حساسية في أعين العموم: السرطان، والأمراض العصبية، واعتلال العضلات..الخ. في هذه الأثناء، يتم تعزيز ظهور هندسة تجديد الأنسجة باستخدام الخلايا الجذعية المعدلة، فضلاً عن تعزيز إنتاج خلايا الدم الحمراء، والخلايا العصبية الأقل هشاشة...

حركات الإنسانية البعدية، قلب السلطة التقنية

يُعد تدجين الحياة الهدف المركزي لأنصار «الإنسانية البعدية» الذين يؤيدون زيادة قدرتنا [الاعتيادية]. بطبيعة الحال، نجد أن «تحسين» الإنسان يُثير نقاشات أخلاقية وإيثيقية كبيرة. لكن، وفي سياق الحرب مع أو ضد تعديل الإنسان، يكسب أنصار «الإنسانية البَعدية» معركة الخبرة والنفوذ، حيث أن استراتجياتهم التنظيمية مثيرة للإعجاب. إن المؤسسات الرائدة مثل «ناسا»، و» أربانيت»، وغوغل، تتصدر معركة الإنسانية البعدية، من خلال العمل على إنتاج مثقفين ما بعد إنسانيين من الطينة الرفيعة. نشر الأستاذ «نيك بوستروم» (Nick Bostrom) ــ مدير معهد مستقبل الإنسانية بجامعة أكسفورد ــ العديد من الدراسات المكرسة للعلاقة بين الإنسان البيولوجي والأشكال غير البيولوجية من الذكاءات.

بالنسبة لأنصار «الإنسانية البعدية»، لا حَرج أمام البشرية من استخدام كل احتمالات تحويل الإنسان المعطى عبر العلم. يتم تقديم هذه الإيديولوجيا بوصفها تقدماً: تهدف إلى استفادة جميع الكائنات البشرية، كيفما كان عرقهما، من منافع التكنولوجيا. عمل أنصار «الإنسانية البعدية» على تأسيس لوبي يساري يسعى لتعزيز دولة ــ الرفاه من خلال فوائد التكنولوجيا. يمكننا قياس الفخ: تأتي معارضة «الإنسانية البَعدية» من أجل إضفاء الشرعية على المساواة البيولوجية والدفاع عن مجتمع مُتعدد السرعات باسم القيم المحافظة مثل احترام الطبيعة. لم يعد المحافظون البيولوجيون يدافعون عن شعار «العمل، والأسرة والوطن»، ولكن عن شعار «الكرامة، والطبيعة والألوهية ». انقسم اليسار الفرنسي حول المواضيع البيو ــ سياسية ففي حين أن «الحزب الشيوعي» (le Parti communiste) من البيوــ تقدميين، نجد أن غالبية الاشتراكيين و»الإيكولوجيين» من المحافظين البيولوجيين.

يجد أنصار «الإنسانية البَعدية» أنه من الطبيعي استخدام التكنولوجية لزيادة قدراتنا العقلية والبدنية. إنهم يعتقدون بأن المرض والشيخوخة ليست حتمية، وأنه من المشروع أن نطالب بحياة أطول، وأكثر متعة، ودون معاناة أو إعاقة. لن يعد النقاش دائراً حول ما إذا كان يجب تحويل الإنسان ولكن حول وسائل ضمان المساواة بين الجميع في الوصول إلى التكنولوجيا. في الآونة الأخيرة، عبر رئيس تحرير مجلة طبية شهيرة («لانسيت» (The Lancet))، في افتتاحيته، عن قلقه، ليس عن الانحرافات التكنولوجية لتعزيز عمل الدماغ البشري فقط، ولكن من الشروط اللازمة لتقديم منح دراسية للطلبة الفقراء من أجل الوصول إلى العلاجات... إن المسألة لا تتعلق بالقبول ولكن بالمساواة في تقاسم التكنولوجيات.

من الخيال العلمي إلى الطب الواقعي : نحن بالفعل أناس بَعْديون

نحن قريبون بالفعل من «الإنسانية البعدية» أكثر مما نتصور. في الواقع، يمكن القول بأنه ومنذ بداية

القرن الحادي والعشرين، كنا بالفعل أناس بَعْديين. سمح لنا العلم بالتعزيز البطيء لحياتنا المتوقعة. لدينا اليوم أدوية فعالة لكثير من الأمراض، وأجزاء اصطناعية لترميم ركبنا، وورِكينا، وشراييننا، وعروقنا، وصمامات قلوبنا، وأسناننا وعظامنا. لقد استطعنا تطعيم اليد، والقلب وحتى الوجه، وابتكار أجزاء اصطناعية، مثل العدسات اللاصقة، والآلات، مثل مُنظم ضربات القلب، من أجل مجابهة عيوبنا الجسدية.

من وجهة النظر هذه، يظهر أن «الإنسانية البَعدية» مجرد استمرار لحركة قديمة؛ بدأت محاولات التغلب على أوجه القصور لدينا منذ قرون خلت مع اختراع النظارات. لماذا إذا يجب أن نرحب باختراع النظرات من أجل رؤية أفضل ونرفض استخدام جراحة العيون من أجل التغلب على قصر النظر؟ وإذا قبلنا، لماذا نرفض التكنولوجيا الكفيلة بإعادة البصر إلى المكفوفين؟ من يرفض اليوم استبدال مفصل الورك حين تدمر هشاشة العظام الاستقلال الذاتي؟ أن نقيم اليوم حدوداً لـ«العكاكيز التكنولوجية» مهمة صعبة.

من الذي سيقاوم «طب التحسين» (médecine d'amélioration)، هذا المفهوم الذي تقرر في سنة 2003 من قبل لجنة الأخلاقيات البيولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية؟ تشير هذه الوثيقة إلى أنه، وفي المستقبل القريب، لن تكون هناك حدود بين الطب العلاجي وطب الوقاية والصيانة. في الطب الحيوي المستقبلي، سيتم تطوير أدوية جديدة وتقنيات علاجية من أجل تحسين قدرات الإنسان.

بل إن الخيال العلمي بالأمس، أضحى اليوم طباً واقعياً. يتمحور السؤال الأهم، باسم المخاطر، حول ما إذا كان من الضروري ــ وهل من الممكن ــ معارضة التقارب بين «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية»؟ أثبت التاريخ أن الإنسان غير قادر على مقاومة جاذبية الجدة، على الرغم من طبيعة الأخطار التي تخفيها. لم يعد الإنسان قادراً على الصمود أمام قوة الثورة البيو-تكنولوجية التي أضحت تعزز قوتها الخاصة لتحقق انتصاراً على الموت.

الإنسانية : نسخة تجريبية دائمة

من خلال التعارض بين أنصار «الإنسانية البعدية» والبيولوجيين المحافظين، نجد أنفسنا في الواقع أمام تصورين مختلفين جذريا للإنسانية في مواجهة بعضهما البعض.

تعتبر وجهة نظر البيولوجيين المحافظين الإنسان بوصفه بيانات قابلة للتطوير، بينما نظرة أنصار «الإنسانية البَعدية» تأخذ منحى مختلف. بالنظر إلى كوننا نتاج «تطور عن طريق الصدفة» نجدهم يناضلون من أجل تعديل « ad libitum» للجسم البشري. يتعلق الأمر بجعل الإنسان كائن متطور باستمرار وفي الآن نفسه خلق شروط القطيعة مع الشرط الإنساني. لقد أضحى الإنسان حقل تجارب بالنسبة لتكنولوجيات «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية»: كائن قابل للتحسين والكمال، ومُتغير يوماً بعد يوم من تلقاء نفسه. تكمن الفكرة الأساسية في جعل إنسان المستقبل مثل موقع على شبكة الانترنيت، وإلى الأبد مجرد «نسخة تجريبية»، بمعنى نموذج منظم قابل للتحسين بشكل مستمر.

بالنسبة لأنصار «الإنسانية البَعدية»، يجب تطوير الإنسان، وتعديله بشكل دائم، وذلك باستخدام جميع الموارد الجينية، والبيو- ميكانيكية والمعلوماتية المتاحة. ما من سبب، وفقا لهم، لإثبات أي حد معين للقدرة المعرفية، والذاكراتية أو حتى البدنية، في حين انه يمكننا تطويرها.
يُمثل انتصار أفكار أنصار «الإنسانية البَعدية» حقيقة مؤلمة للبيولوجيين المحافظين. لا يشك «فرانسيس فوكوياما» (Francis Fukuyama) في حقيقة ظهور هذه البشرية الجديدة. في كتابه «نهاية الإنسان» (La Fin de l'homme)، نجده يُحذر من التقنيات التي من شأنها تحويل الإنسان ويعبر عن قلقه من العواقب السياسية لهذه الثورة. بالنسبة له، فإن انتصار «الإنسانية البَعدية» مثير للقلق في صفوف الكثيرين. يذهب فوكوياما أبعد من ذلك، ويتصور أنه على البيولوجيين المحافظين اللجوء إلى «الأسلحة» لحماية الإنسانية البيولوجية من «تجاوزات» العلم.

التكنو- سلطة بين الهاشتاج المتعدد الجنسيات والمشروعات الخيرية

لا يمكن المقارنة بين «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية» والتقدم الحاصل في العلوم الذي عرفناه في الماضي: سوف تحول التكنولوجيا الطبية مجتمعاتنا الخلفية بالكامل.

التكنو- سلطة: الأساس الجديد للرأسمالية

أصبحت شركات فضاء «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية» مترامية الأطراف. وأضحت شركة «غوغل» واحدة من المهندسين الرئيسين لثورة «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية». بين أنصار البيولوجيا المحافظة و«الإنسانية البَعدية»، اختارت غوغل حقلها: إنها تشارك بنشاط ضمن لوبي البيولوجيا التقدمية وتقدم، بمساعدة منظمات أخرى مثل «ناسا»، «الجامعة المنفردة» (Singularity University) التي تنظم ندوات مع كبار الخبراء في مجال التقارب مع «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية». ويكمن الهدف في: التكوين حول تقدم تكنولوجيات «النانو- تكنولوجيا» و«البيو- تكنولوجيا» و«المعلوماتيات والعلوم المعرفية». يقوم مصطلح «التفرد» (singularité)، الذي يُستخدم من قبل الأنجلو ساكسونيين على نطاق واسع، على فكرة أن الحضارة الإنسانية المهيمنة، سيأتي يوم وستتم السيطرة عليها بدورها من قبل الذكاء الاصطناعي. وإذا أضفنا كون «راي كورزويل» (Ray Kurzweil)، «بابا» «الإنسانية البَعدية»، هو الذي يوجه شخصياً هذه الجامعة، سوف نفهم المكانة التي تحتلها غوغل في هذا المجال.

وصول المشروعات الخيرية

سيكون من الخطأ أن نتصور أن التكنو-سلطة ستتكون فقط من الرأسماليين الذين يدفعهم الهاجس الربحي، حيث أن مليارديرات الهاشتاج يطورون العديد من الأنشطة الخيرية إلى جانب أعمالهم

الربحية. إن هذه «الأعمال الخيرية-الرأسمالية» فعالة للغاية: إنها تجمع بين الكفاءة المهنية لقادة الصناعة ورؤية خلاصية تسعى نحو تطوير الطب والعلوم. حَرم كل من «بيل غيتس» (Bill Gates) و»وارن بافيت» (Warren Buffet)، من أغنى أغنياء العالم، أبناهما من الميراث من أجل تمويل البحوث الطبية في مجال الأمراض المعدية. تجاوزت «مؤسسة بيل وميليندا غيتس [gatesfounda-tion.org] (وشعارها كل الحيوات لها قيمة متساوية) «المنظمة العالية للصحة» من خلال تغطيتها لمناطق افريقية اعتبرت مستحيلة. افتتح بول ألن (Paul Allen)، المؤسس المشارك لبيل غيتس في ميكروسوفت، مركز أبحاث هاشتاج مُخصّص للأبحاث حول الدماغ، من خلال تصنيع البحث في جينات الدماغ في سياق خيري غير ذي قيمة ربحية.

تعتمد إيديولوجيا أنصار «الإنسانية البَعدية» على نوعين من رفاق الدرب: «رأسماليي «النانو-تكنولوجيا» و»البيو-تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية»»، وأصحاب المشاريع الخيرية المرتبطة بـ»النانو ـ تكنولوجيا» و»البيو ـ تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية». في سنة 2009، أطلق بيل غيتس ووارن بوفيه مبادرة لتشجيع أصحاب المليارات في العالم للتخلي عن 50٪ من ثرواتهم لصالح العمل الخيري. من المرجح أن يتم استثمار جزء كبير من تبرعات المليارديرات، معظمهم من التقنيين والمقربين من إيديولوجيا «الإنسانية البَعدية»، في المشاريع الطبية والعلمية لـ»النانو ـ تكنولوجيا» و»البيو ـ تكنولوجيا» و»المعلوماتيات والعلوم المعرفية.

سيكون من الصعب جداً أن نسيطر على البحوث اللامبالية والمدعمة من قبل المشروعات الخيرية والتي سوف تبنى من قبل لوبيات المرضى. لهذا السبب، من الضروري على النظر في هذه القضية في محاولة للحفاظ على السيطرة. يجب أن تكون سلطة المواطن قادرة على تنظيم ومواجهة قوى السلطة.

المعركة لم تحسم بعد: يُفضل المرضى دائماً جزءً بسيطاً من التكنولوجيات البديلة عن الموت أو الإعاقة. أن نكون «أناساً بَعديين» أحسن من أن نموت، هكذا تفضل غالبية البشر!

الهوامــش :

نُشر هذا المقال بالفرنسية في :
Alexandre Laurent, « Transhumanisme versus bioconservateurs », Les Tribunes de la santé 2/2012 (n° 35) , p. 75-82
.URL : www.cairn.info/revue-les-tribunes-de-la-sante-2012-2-page-75.htm
DOI : 10.3917/seve.035.0075

عالم بيولوجيا ورئيس مؤسسة (laurent.alexandre@dnavision.be) (DNAVision).
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول، وجدة.

تطور الإنسان : التقدم المادي والتدهــــور الروحي

بشرى بلعلي bouchrabellali@yahoo.com // باحثة في الفلسفة

«لعله من الأفضل أن نشبه وضعنا الحالي بجماعة من الناس على ظهر قارب خشبي صغير- أو طوف عائم - يسير مندفعًا في تيار مياه نهر عنيف، هو أشبه ما يكون بشلال تدفق أحداث التاريخ الذي فرض علينا السير في مجراه بكل عناد وتصلب منذ زمن طويل، وكما يقال لمن يركب مجاري الأنهار السريعة «لا تحاول تغيير مجرى النهر، بل حاول أن تناور بقاربك في مياهه»، فكذلك من المؤكد أنه لا عودة إلى الوراء ولا خروج من مجرى النهر أو شلال التاريخ، إلا أننا نستطيع بكل تأكيد أن نوظف كل ما نمتلك من معارف وقدرات عقلية في تسيير وإدارة دفة قارب عالمنا هذا بعيدا عن الأخطار المحدقة».

جون بلات (1)

مقدمة

يموج عالمنا بتغيرات سريعة ومتلاحقة في شتى أوجه النشاط الإنساني، تغييرات تعكس في ظاهرها ملامح الرقي الحضاري للإنسان، وسعيه الحثيث نحو إقامة مجتمع مثالي ينعم فيه برفاهيات تكنولوجية هائلة، وبنظم علمية وإدارية قادرة على مواجهة المشكلات وحلها، ومن ثم استثمارها كخبرات تحول دون مواجهة مثيلاتها في المستقبل، إنه الحلم الذي كان ولم يزل يداعب خيال الفلاسفة فأقاموه عالما مأمولا في يوتوبياتهم Utopias عبر العصور المختلفة، ومن الخيال إلى الواقع بسط العلم طريقا تقترب مرحلته الأخيرة رويدًا رويدًا، أو هكذا يتراءى لنا في غمرة أضواء القرن الجديد.

هؤلاء الفلاسفة والمنظرين لهم الفضل في توجيه الفكر الإنساني في نظرياتهم (وخصوصا نظريات التطور التي استشرت في المجتمعات الغربية) حتى وصل الإنسان ما عليه الآن في حقبتنا الراهنة، والتي لقبت بفترة «ما بعد الإنسان» أو «ما بعد الحداثة» أو حسب تعبير المفكر طه عبد الرحمان «ما بعد الدهراني» (2)، هذه الفترة التي تتميز بهشاشة الروابط الإنسانية التي يعرفها الإنسان بسبب تطويقه بالآلة مرتبطًا بها محددًا بتشكلاتها، فكما أعلن «نيتشه» موت الإله وتأله الإنسان فإن الزمن ما بعد الدهراني يحاول أن يعلن عن موت الإنسان وتأله الآلة، (3)، وفي هذه الفترة أيضاً تشبع الإنسان بأفكار ارتدت ثوبًا جديدًا ظاهره فيه الرحمة وباطنه فيه العذاب، وهو ثوب العولمة بما يحمله في بَرَّانيتِه من أفكار عن المواطنة العالمية، وحقوق الإنسان، والحرية والديموقراطية وعالم التقدم والرخاء المنتظر، وما يخفيه في جُوَّانِيته من أفكار عن اتساع رقعة الصراع وتطوير

أدواته، وفرض الهيمنة الشاملة على كافة موارد الأرض وساكنيها، وأخيراً بقاء الأغنى والأقدر تكنولوجيا ومعلوماتيا بوصفه الأصلح والأجدر بالبقاء دون سواه.

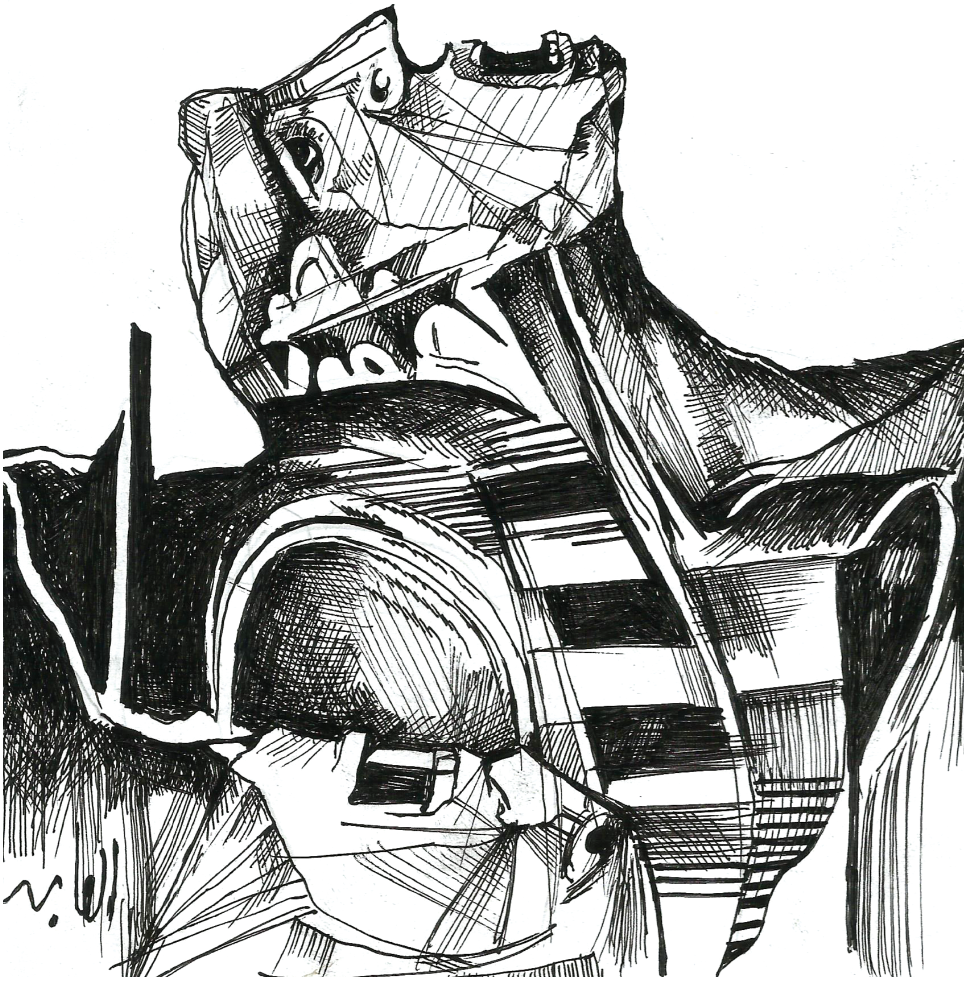
سنتطرق في هذا المقال إلى لمحة مختصرة عن بعض فلسفات التطور وأهمها الداروينية العلمية، التي كان لها أكبر الأثر في تغيير المجتمع الإنساني وتطوره، حيث نلمح من خلال ماكينات الثورة العلمية والتكنولوجيا المتنامية شواهد مرحلة جديدة من الصراع الدارويني بين البشر بين قلة مالكة ومهيمنة وكثرة محبطة ومهمشة، ولعل قتامة هذه الصورة التي طغت على عالمنا المعاصر هي ما دفعنا إلى التساؤل حول إمكانية استرداد إنسانيتنا، دونما أن نغفل الإشارة إلى إمكانية إيجاد نموذج جديد للتعايش ومستقبل أفضل.

نظريات التطور وتأثيرها على تقدم الإنسانية

سيطرت فكرة التطور على مختلف مجالات الفكر ومختلف التخصصات في القرن التاسع عشر وبالذات في النصف الثاني من ذلك القرن وأوائل القرن العشرين، وإن كانت جذور الفكرة ذاتها موغلة في القدم وترجع إلى أبعد من القرن التاسع عشر بكثير، والواقع أنه يمكن القول أن فكرة التطور أثرت في طرق وأساليب الفكر بأكثر مما اثرت فيه أي نظرية أخرى، (4) وتعتبر نظرية داروين أكثر استخداما في هذا المجال، وما العولمة وتبعاتها إلا امتداد لأفكار وممارسات برزت بقوة بعد أن نشر «داروين» كتابه أصل الأنواع وعرفت باسم حركة الداروينية الاجتماعية Social Darwinism. أعني نظرية التطور البيولوجي للكائنات الحية كما صاغها داروين استنادا إلى مبادئ الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح، مطبقة على تطور المجتمعات الإنسانية بكل جوانبها الأخلاقية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

مع أن فكرة نظرية التطور كانت قبل داروين وكانت أكثر استخداما وتطبيقا على الإنسان الاجتماعي منها على الحيوانات والنباتات، لكن كل ما فعله داروين أنه أعطى بُعداً علمياً ثريًا، يتيح قدرًا واسعًا من البيولوجية الثرية بين الإنسان باعتباره كائناً ثرياً عضوياً وبين غيره من الكائنات الحية، ويعني ذلك أن الاعتقاد العام في تطور الجنس البشري كان أسبق على الاعتقاد الدارويني في تطور الحياة العضوية، ويصدق هذا بصفة خاصة على كتابات الفلاسفة الاجتماعيين منذ أيام الفيلسوف الاجتماعي والرياضي الفرنسي كوندريسيه (1743-1794 Condorcet)، الذي حاول في كتابه الشهير «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري»، المنشور بعد وفاته عام 1895م، أن يتتبع نمو وتطور الجنس

لهذا العالم ينقصه القلب وحرارة القلب، والمُلاحظ أن ما تبقى له من تلك الحرارة يميل إلى التضاؤل مع زيادة ما يستهلكه من طاقة. إن الجنس البشري الذي يُسمى نفسه «عاقلاً» ينتظر عادة حتى يصل إلى حافة الكارثة قبل أن يشرع في إجراء التغييرات الأولية اللازمة.



البشري المستمرين خلال الزمن وذلك عبر تسع مراحل متمايزة، تبدأ بمرحلة العشيرة البدائية وتنتهي بمرحلة الصحوة العلمية في العصر الحديث، وكان كوندرسيه يرى أن هذه المراحل المتعاقبة سوف تعقبها مراحل أخرى تؤدي في نهاية الأمر إلى تقدم وكمال الإنسانية، وتتيح الفرصة للمساواة المطلقة بين الناس، وأن أساس كل تقدم هو التعليم العام، ولذا كان ينادي بضرورة تولي الدولة تعليم الأطفال والشباب والمعوقين على السواء، وتلك دعوة تقدمية وثورية إلى حد كبير إذا ما قيست بالعصر الذي ظهرت فيه، (5) وإذا ما قيست أيضا بالدعوة الداروينية الحديثة التي محورها «البقاء للأصلح».

وحتى قبل «كوندرسيه» كان بعض الكتاب يتناولون هذه الأمور ذاتها بالدراسة، ولا نغفل في هذا الصدد دراسات الفيلسوف الفرنسي «جان جاك روسو» 1778-1712) Rousseau) خصوصا كتابه الشهير خطاب اللامساواة Discourse on Inequality 1755، الذي تتبع فيه تطور الإنسان من الحالة الوحشية إلى مرحلة الحضارة الحديثة، مؤكدا أن الإنسان إذا ما حُرم من كل الخصائص التي تميزه عن غيره من الكائنات وبعيدا عن مجتمعه، لن يكون أكثر من مجرد حيوان يعتمد في معاشه وحياته على استخدام المخ، ولذا فإن الملكة المميزة للإنسان هي في الحقيقة العمل للوصول إلى الكمال، وهذه عملية لا تنتهي، لأن العقل الإنساني يستطيع أن يطور نفسه وينمو بغير حدود إلى ما لا نهاية كما أن التطور العقلي يخلق رغبات وحاجات جديدة، وهكذا. (6)

ولن نستطيع بطبيعة الحال أن نشير إلى كافة فلاسفة ومنظري التطور الاجتماعي للإنسان، سواء قبل داروين أو بعد أن ذاعت نظريته وأصبحت منطلقا لمعظم هؤلاء، يكفي أن نقول أن رؤية العلماء والفلاسفة لطبيعة الإنسان كانت ـ ولازالت ـ تشكل أساس وفلسفة كل نظام سياسي ونظرية اجتماعية، فلقد كان الاعتقاد بفسوق الإنسان عنصرا أساسيا في فكر القرون الوسطى.

وفي القرن الثامن عشر اعتبرت الحركة التنويرية الإنسان كائناً عقلانياً في جوهره يستطيع أن يخضع معتقداته لتمحيص نقدي، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر رأى الداروينيون الاجتماعيون الإنسان منغمساً في الصراع على البقاء، وهو رأي أحياه الآن من جديد علماء السلوك الحيواني على أنه فلسفة مجتمعنا الاكتسابي والتنافسي جداً، وفي السنوات التي سبقت «هتلر» إلى السلطة، روجت مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين في ألمانيا لنظرية «الدم والتراب»، والعودة إلى الغريزة ورفض العقل والنظر إلى الإنسان بوصفه وحشا مفترسا في جوهره، وإلى الحرب كأعلى شكل من أشكال حياته. (7)

لكن هذه النظريات وهذه التغييرات رغم -دلالتها الحضارية- تحمل في باطنها فكرًا داروينيًا تطوريًا مختبئًا، محوره عبارة «البقاء للأصلح» Survival of the fittest ، ولا مانع من أن نطبق مقولة التطور على العبارة ذاتها، فنقول بمصطلحات عصرنا: «البقاء للأعلم» أو «للأقوى اقتصاديا» أو «للأقدر تكنولوجيا ومعلوماتيا»، إلى غير ذلك من تعبيرات ألفتها آذاننا وامتلأت بها أوراقنا البحثية، كدلائل على السلوك الإنساني المحكوم بالمبدأ الداروويني ذاته: البقاء للأصلح، والذي لا تعد العولمة -Globa lization -بأبعادها المختلفة- وماكينات الثورة العلمية التكنولوجيا المتنامية سوى بعض من أحدث وسائل تحقيقه، بل لعلها أشد تلك الوسائل قسوة وفعالية.

وفي عصرنا هذا عصر العولمة والتكنولوجيا، عادت مبادئ «داروين» لتحتل مكانها البارز في خطط وبرامج الرأسمالية الامبريالية، إنها لا تحمل فقط –في هذه الخطط وتلك البرامج- معنى التقدم بل تحمل أيضا أهدافه وآليات تنفيذه، وهي أهداف وآليات ربما تؤدي «روحيا» و«أخلاقيا» إلى تعاسة المجتمع الإنساني وتدهوره بدلًا من أن تؤدي إلى خيره الأسمى وتقدمه.

وبهذا الباطن المستتر، تفقد التغييرات التي ندعوها «حضارية» أهم سماتها الإنسانية أعني سمة الرقي الروحي والأخلاقي للإنسان وما يرتبط بها من مفاهيم العدالة والحرية والمساواة، لتغدو في جوهرها مجرد ملمح من ملامح الصراع من أجل البقاء، صراع الإنسان ضد الإنسان في عصر جديد فيه المباح بلا حدود، وعلى أرض جديدة بدأت تضيق بقاطنيها وتعاني وطأة سلوكياتهم السيئة المدمرة، تلك التي ترتدي ثوبا قشيبا، نحسبه الإنسان وماهو بإنسان، نحسبه الحق وهو الباطل بعينه، نحسبه الخير الجميل، ومن داخله نفثات شر قبيح لا ندري مداه. حيث نلمح من خلف ماكينات الثورة العلمية التكنولوجيا المتنامية شواهد مرحلة جديدة من الصراع الدارويني بين البشر، بين قلة مالكة ومهيمنة وكثرة محبطة ومهمشة.

وهكذا يبدو التطور سلاحا ذا حدين، أو طريقاً مزدوجاً يحوي فرعين متقابلين تقدماً مادياً متسارعاً يعكس قدرات العقل الإنساني وإمكاناته التكيفية الهائلة، وتدهورا روحياً وأخلاقياً مبعثه الصراع الداخلي للبشر وتنافسية مجتمعاتهم، أو بالأحرى عدوانيتها، وهو ما يدفعنا في النهاية إلى التساؤل: هل فقد الإنسان إنسانيته؟ وهل بالإمكان استردادها؟

استرداد الإنسانية

وهل فقدت منا إنسانيتنا حتى نتساءل عن مدى قدرتنا على استردادها؟ أولا تبرز من حين إلى آخر دعوات صادقة لإعادة تقييم الحياة وتقويم مسارها، وهي دعوات تعبر دون شك عن نزعة إنسانية خالصة، وإن كانت تائهة بين ضجيج الماكينات وصخب مالكيها؟ الحق أن إنسانيتنا إن لم تكن قد فقدت فقد طمرتها سنوات ــ أو قرون ــ طويلة من الصراع دون غاية أو هدف أسمى، اللهم إلا إدامة مبدأ الصراع ذاته باعتباره سنة الحياة وقانونها الأول في مسيرة التطور، وإلا دعنا نتساءل من جديد لماذا يسفك بعضنا دماء البعض، بل ويترك بعضنا البعض الآخر يموت جوعا وفي الأرض وخيراتها متسع ورزق لنا جميعا؟ لماذا نعمد إلى تشويه بيئتنا في كل اتجاه، وننزع في الوقت ذاته إلى تزييف طبيعتنا البشرية، ولدينا من الوسائل الدينية والعقلية ما يكفي لعمارة الأرض وأنفسنا؟، لماذا نتغنى بشعارات أخلاقية تعلو بنا إلى مصاف الملائكة في نفس اللحظة التي نأخذ فيها بمشورة الشيطان في إدارة دفة الصراع واستئصال الآخرين؟ تساؤلات حائرة تعود بنا إلى عهد الإنسان الأول المتسائل عن مغزى الوجود وحقيقة الحياة وسهم الزمان وأبعاد المستقبل والمجهول.

لم يبقى أمامنا إلا التماس طريق العقل وسماحة الإيمان، ولكن أي عقل وأي إيمان؟ إنه العقل الذي يحملنا إلى عصر الرشد إلى الجنس البشري، ذلك العصر الذي آمل [هربرت جورج ويلز] في روايته «آلة الزمن» أن يصل إليه مسافر الزمن، مقتنعا بأن حضارتنا هذه مجرد بناء خاوٍ متهالك، لن يلبث أن

ينهار فوق رؤوس صانعيه ويدمرهم، (8) ولاشك أنه «الإيمان» الملتمس لطبيعتنا البشرية لدى خالق الكون والطبائع أجمع، ولما لا ونحن نعرف عن الأشياء اكثر بكثير مما نعرف عن الناس، نعرف عن صناعة الطائرات النفاثة والقذائف النووية وأسرار الفضاء أكثر بكثير مما نعرف عن حاجاتنا الداخلية وأسرار عقولنا التي يتملكها الجهل بصددها، ولما لا ونحن بحاجة إلى إدراك موضوعي لمخاوفنا وآمالنا، وإلى الإلمام بالأبعاد الأشمل بمجتمعنا وعلاقتنا بالآخرين ومكاننا من العالم، أكثر مما نحتاج إلى معرفته عن الطائرات الخارقة لحاجز الصوت والصواريخ التي تحملنا إلى القمر وتجول بين الكواكب، لقد أدى انعدام العدالة والتوازن في عالمنا المعاصر إلى فجوة هائلة بين قدراتنا في مجال الآلة، وقدراتنا في مجال المشاعر والأفكار، بين سيطرتنا على العالم المادي وسيطرتنا على أنفسنا، وإذا طبقنا هذا على العلاقات الدولية القائمة اليوم، فسنجد أن إدراكنا للفجوة الهائلة بين التكنولوجيا والعلاقات الإنسانية يحملنا على أن نتقبل المشورة التي تنجينا من التعصب في أحكامنا، وأن نكبح جماحنا فيما نفعل، وأن نبذل الجهد الذي يكفل لنا أن نرى العالم كما يراه الآخرون. (9)

إن استرداد إنسانيتنا أو بالأحرى إزالة صدأ أفعالنا عنها مرهون بالضرورة بالحد من السلطة المطلقة للاقتصاد والتكنولوجيا لصالح الإيكولوجيا والأخلاق وعالم الثقافة والروح، أعني أن نعمل على تحويل العمليات الاقتصادية نحو غايات جديدة تفوق غاية الربح والهيمنة وتكديس الثروات المالية في أيدي بضعة أفراد أو دول، علينا أن نتوخى الحكمة في تدبير شؤون الطبيعة والكف عن فرط استغلال الموارد وعن تبديدها وعن إنتاج الأدوات التي ليس لها نفع يذكر، والحد من التلوث بكل أشكاله، علينا أن نسعى في وضع الموارد المتاحة في خدمة الجميع، بإعادة توزيع أفضل للدخول في كل أمة وفي إطار العلاقات بين الأمة، وهو ما يقتضي الفرد أو المجتمع، في علاقته مع الغير ألا يبني تصرفاته أولاً على أساس النموذج التنافسي، وأن يعرف كيف يؤثر قوى الترابط والتعاون، ويصدق ذلك على المدرسة كما يصدق على الحياة، في الأسرة كما في المهنة في الرابطة العمالية كما في حلبة السياسة، علينا أن نتحلى بقدر من الشجاعة يكفي لتمكيننا أن نتجاوز حدود محيطنا الضيق لكي نرتقي من «الأنا» إلى «المجموع» ومن «الامتلاك» إلى «الكينونة»، وما يصدق على الأفراد يصدق أيضاً على نجوٍ أوثق على الدول. (10)

وإجمالاً، نحن في حاجة إلى نموذج معقول للتعايش ــ فلنقل أخيراً ــ على غرار نباتات وحيوانات الغابة تلك التي تتعايش رغم اختلاف أصولها وثقافتها، نموذج نسلم فيه بمشروعية الحياة بين الأصولي والتقدمي، الليبرالي والاشتراكي، الرجعي واليساري، اليهودي والمسلم، والكاثوليكي والبروتستانتي...إلخ، ربما اعتُرِض على ذلك، بأن الحيوانات تلتهم بعضها بعضاً، والنباتات تقاتل حتى الموت لكي تحظى لنفسها بمكان تحت الشمس، هذا صحيح لكن الحيوانات غالباً لا تفعل ذلك في داخل النوع الواحد، أما نحن فلدينا قدرة هائلة على كراهية وسحق أبناء نوعنا، فما أبعد الشوط الذي يتعين علينا أن نقطعه، وما أبعد مجتمعاتنا عن شريعة الغاب التي نتخذها ذريعة فنقر بها مبدأ الحق والبقاء للأقوى.

هذا العالم ينقصه القلب وحرارة القلب، والمُلاحظ أن ما تبقى له من تلك الحرارة يميل إلى التضاؤل

مع زيادة ما يستهلكه من طاقة. (11) إن الجنس البشري الذي يسمى نفسه «عاقلاً» ينتظر عادة حتى يصل إلى حافة الكارثة قبل أن يشرع في إجراء التغييرات الأولية اللازمة، وأخشى أن نظل ننتظر حتى نصل فعلا إلى الكارثة ذاتها.

خاتمة

رغم غموض ملامح المستقبل، وسوداوية الحاضر، سنتمسك بأمل ضعيف في أن يُعيد الإنسان استقراء الواقع وتقييم برامج الحياة، انطلاقاً من نموذج جديد للتعايش، يوثر التعاون على التنافس الدامي، ويُعلي من شأن الروح على المادة، ويخلع عن عالمنا المعاصر رداء اللاعقلانية الذي ضننا جهلاً أنه العقلانية بعينها. ربما الحكومات والمنظمات الدولية عاجزة في الوقت الراهن عن القيام بذلك، نظراً لصعوبة خروجها عن المجال الجاذبي للإمبرياليات أو تحررها من هيمنتها، لذا علينا أن نركز آمالنا على الأفراد ــ علماء أو مفكرين أو مُصلحين ــ وعلى الجمعيات الأهلية غير الحكومية، ومن هم خارج نطاق اللعبة، الذين يكتوون بنارها ويعلمون أهدافها.

الهوامــش:

- جون بلات، "تسارع التطور"، مجلة الثقافة العالمية، ترجمة علي حجاج، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد الأول، المجلد الأول، نونبر، 1981، ص 25.
- يمكن التوسع في مصطلح "ما بعد الدهرانية" في أعمال طه عبد الرحمان خاصة في كتاب "بؤس ما بعد الدهرانية" [2014] و"شرود ما بعد الدهرانية" [2016]، وصدرا عن الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عثمان أمكور، "الذكاء الصناعي في زمن الروابط الإنسانية الإنسانية الهشة: قراءة في فيلم "هي"، مجلة أفكار، العدد العاشر، أكتوبر نونبر 2016، الرباط، ص 155.
- أحمد أبو زيد، التطورية الاجتماعية، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، المجلد الثالث، العدد الرابع، 1973، ص 105.
- نفس المرجع، ص 108.
- Green John C, “Darwin and the modern world vie” Mento books, N,Y, 1963, p 81.

  نقلا عن أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109-108.
- جون لويس، "ذلك الإنسان الفريد"، ترجمة صالح جواد كاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص17.
- هربرت جوروج ويلز، "آلة الزمن"، ترجمة محمد العزب موسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 23-22.
- وليام فولبرايت، "غطرسة القوة"، ترجمة محمود شكري العدوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 164-163.
- جان ماري بيلت، "عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة"، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، العدد 189، الكويت، سبتمبر 1994، ص -291 293.
- نفس المرجع، ص 275.

ما بعد الإنسانية أو الرغبة في تشكيل الآلهة! تأملات في الجذور والآفاق

د. هشام المكي // hich.elmakki@gmail.com // باحث متخصص في الإعلام والتواصل والقيم

بين الروبوتات الذكية التي تشتغل في المصانع، ورغبة الإنسان في الخلود؛ بين المكانس الكهربائية الذكية التي تعمل لوحدها على تنظيف البيوت، وتمثال طالوس، العملاق البرونزي الذي كلف بحراسة جزيرة كريت والحرص على إقامة العدالة بها، تختفي حقيقة الروبوتات وما تخفيه من خلفيات معرفية.

وعادة ما تحضر الروبوتات في حياتنا المعاصرة بشكلين اثنين:

أولاً من خلال توظيفها في مجال الصناعة، إذ تستخدم الروبوتات في عمليات التصنيع على نطاق واسع بما في ذلك تجميع الأجزاء، وإجراء الاختبارات، ومعالجة المواد، واللحام، وعمليات الطلاء..

وثانياً، من خلال أفلام الخيال العلمي؛ حيث تلقى تلك التي تعتمد على الروبوتات رواجاً كبيراً ونجاحاً باهراً، خصوصاً وهي تستشرف المستقبل، من خلال الصراع الدائم بين الخير والشر. ذلك الصراع التقليدي الذي تتوزع فيه الروبوتات بين الجانبين في بعض الأفلام، بينما تتمركز في جانب الشر في أفلام أخرى، حينما يقدم الصراع على أنه صراع بين الجنس البشري والآلات الذكية.

لكن الغريب في الأمر، هو أن فيلماً ناجحاً مثل فيلم: «أنا، روبوت» (1) (I, Robot)، الذي صدر عام 2004، واعتمد آخر التقنيات العلمية وأبرز المؤثرات الفنية المتاحة، وقدم رؤية لمستقبل يقوم على توظيف الذكاء الاصطناعي؛ هو فيلم قديم جداً في الواقع!

ليس قديماً من حيث التصوير والمعالجة، لكن سيناريو الفيلم وقصته يعودان إلى سنوات الخمسينيات رغم أنه يتحدث تحديداً عن مدينة شيكاغو الأمريكية في عام 2035! وهذه الحقيقة المفاجأة تدفعنا إلى طرح العديد من الأسئلة:

كيف أنتجت قصة تستشرف المستقبل وأحدث التكنولوجيات في فترة الخمسينات؟ وما هو تاريخ الذكاء الاصطناعي، وأبعاده واهتماماته؟ هل يتعلق الأمر بمجرد أفلام خيال علمي للترفيه وتجزية الوقت، أم بأفكار واقعية تنعكس مباشرة على مستقبل الحياة البشرية؟ وما هو مستقبل صناعة الربوتات؟ هل ستبقى هذه الأخيرة حبيسة تصور أداتي يجعل منها مجرد آلات نافعة؟ أم أنها تطمح إلى أبعد من ذلك، إلى الحد الذي تختفي فيه الحدود بين الآلي والإنساني؟

أصول الذكاء الاصطناعي:

تعود أحداث فيلم «أنا، روبوت» التي تستشرف المستقبل، وترصد ملامح حياة مقبلة، إلى مخيلة

الكاتب المبدع إسحاق أزيموف، حين صدرت له مجموعته القصصية الشهيرة: أنا، روبوت (I, Robot)، سنة 1950، وهي القصة التي جسدها الفيلم سنة 2004. ومن المبهر كيف وجد المشاهد قصة الفيلم منطقية ومقبولة وتحظى براهنية كبيرة واستشراف للمستقبل، رغم مضي أكثر من ستين سنة على كتابتها.

وإسحاق أزيموف (Isaac Asimov)، مؤلف أمريكي، وُلد في قرية بتروفيتشي في الاتحاد السوفياتي السابق، في تاريخ مجهول بين 14 أكتوبر 1919 و2 يناير 1920. وهاجرت عائلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية وعمره لا يتجاوز الثلاث سنوات. ومع أن تخصصه الأصلي هو الكيمياء الحيوية، فقد كان أزيموف من أكثر الأدباء غزارة في الكتابة والإنتاج الأدبي، حيث ألف أكثر من 500 كتاب. لكنه اشتهر تحديداً بروايات الخيال العلمي، حيث لاقت رواياته نجاحاً وانتشاراً كبيرين.

وتعود الخلفيات الفكرية المؤطرة لصناعة الروبوتات، إلى أبحاث السيبرانيين الذين ساهموا بشكل كبير في أبحاث الذكاء الاصطناعي. ومن بين أهم إنجازاتهم التي شكلت نقطة انطلاق لنمط جديد من التفكير، هو ما توصل إليه كل من عالم فيزيولوجيا الأعصاب «وارن ماك كولوش» وعالم المنطق «والتر بيت» (2) اللذان استنتجا أن «الفكر الذي هو نتاج النشاط المادي للدماغ في نظرهما، كان مرتبطا بالوظيفة الشبكية للألياف العصبية، وبالتالي فهو مرتبط بنشاط دائم للمبادلات المادية» (3). وتبعاً لهذه النتيجة التي قضت على السمة القدسية للتفكير البشري، والذي كان يعتبر حتى ذلك الحين سراً خفياً يحتكره الإنسان، فإن العمليات الذهنية تصبح تجلياً مادياً لشبكات علائقية، تمتد بين مجموعة من العناصر المادية أيضا (العصبونات neurones)، وهكذا اتجهت جهود الفريق إلى محاولة محاكاة بعض الأنشطة الفيزيولوجية الأساسية عند الإنسان، وذلك باختراع أنماط صناعية تحاكي الدماغ البشري.. وهذه الخطوة فتحت المجال أمام أشكال جديدة من التفكير في الإنساني والصناعي، بل وشجعت على محو الحدود بينهما.

وهذه الأبحاث حول طبيعة التفكير البشري، هي التي أثمرت اختراعات مهمة مثل الحاسوب، والجيل الأول من الآليين (Robots) وأقصد به «السلاحف السيبرانية»، التي تمكن (William Grey Walter) من اختراعها في مطلع الخمسينيات؛ ويتعلق الأمر بسلحفاتين صناعيتين أطلق عليهما (Elmer) و(Elsie) تتحركان ذاتيا، وتقومان بتحديد الضوء الخافت والدوران من حوله مع تجنب المصادر الضوئية القوية. ورغم بساطتهما، إلا أنهما كانتا تمثلان النموذج الأول لما أصبح يسمى لاحقاً بالرجال الآليين.

توقع العديد من المستقبليين وكتاب الخيال العلمي أن البشر والآلات ستندمج في المستقبل وتصبح «سايبورج»؛ وهو نظام يمزج بين صفات طبيعية ووصفات اصطناعية. تسمى هذه الفكرة «ما بعد الإنسانية» transhumanism.

تصور جديد للإنسان:

غير أن انعكاسات هذه المسارات البحثية، كانت عديدة ومتنوعة، فالتفكير مجرد نشاط مادي للدماغ، يمكن محاكاته بواسطة آلات اصطناعية، وعلى رأسها الكومبيوتر، كما يفسر العالم بأكمله على أنه شبكة من الاتصالات تتيح تبادل المعلومة.

ولعل أبرز تلك الأفكار الجديدة تمثلت في تشكيل مفهوم جديد تماماً للإنسان، يختلف عن كل التصورات السابقة، وذلك عبر تجريد مفهوم الإنسان من كل الحمولات والتصورات الفلسفية السابقة، وإعادة تركيب رؤية جديدة.

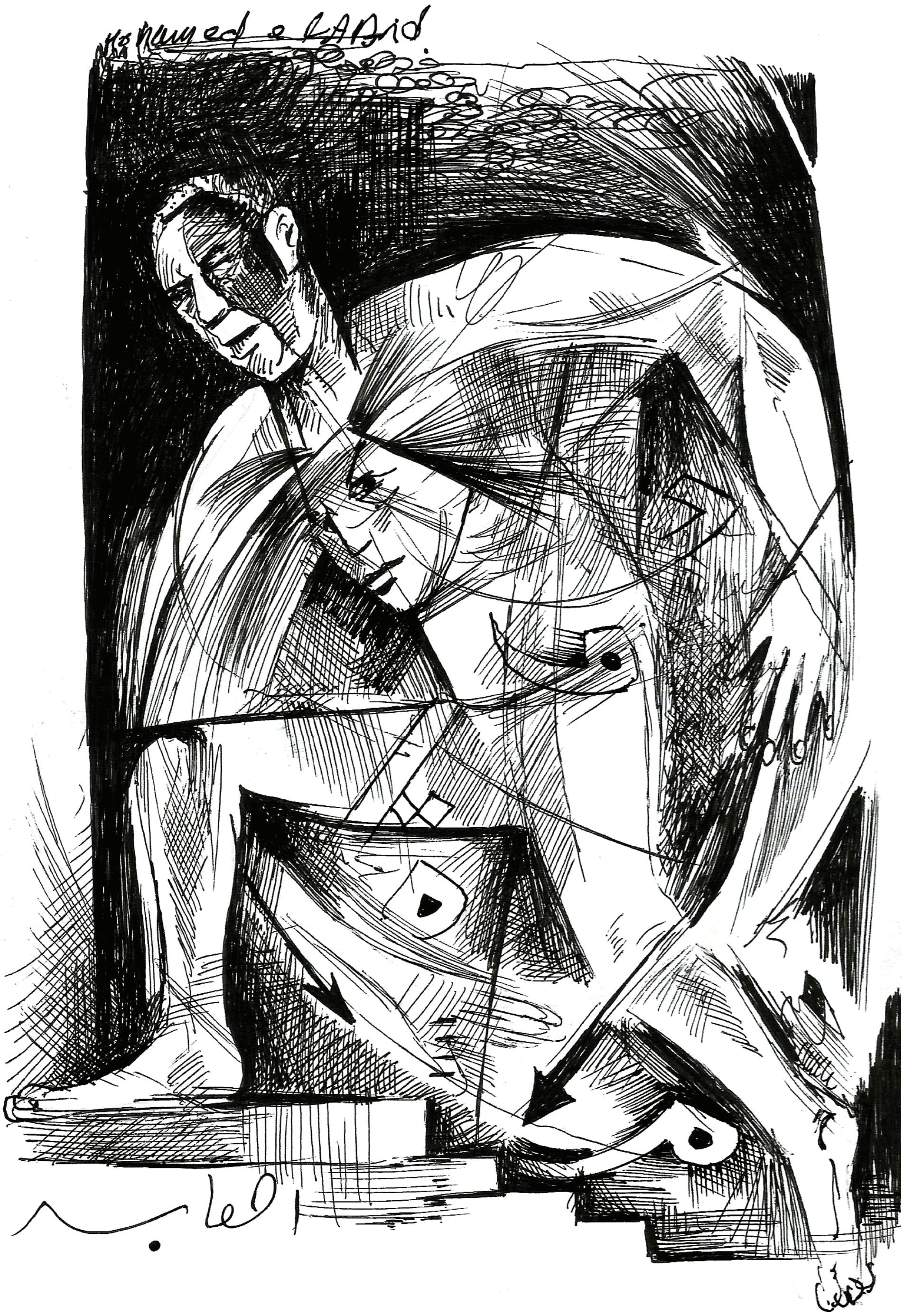
أول ما تتميز به هذه الرؤية، هو تخلصها من الجسد، أي من السند البيولوجي الذي اعتبر خلفية لكل التصنيفات العرقية.. من هنا، لم نعد نتحدث عن الإنسان، وإنما عوضه مصطلح الكائن الاتصالي: ما يميز هذا الكائن الاتصالي، هو قدرته على إنجاز العمليات العقلية، وهي رغم تعقيدها ذات طبيعة مادية ومستقلة عن الجسد البيولوجي في نفس الوقت.. لذا من الممكن نقل هذه العمليات العقلية إلى دعائم أخرى ذات طبيعة صناعية، وقادرة أيضاً على إنجاز عمليات تحاكي التفكير البشري، مثل أجهزة الحاسوب التي تتجاوز قدراتها كفاءات العقل البشري. ويتم هنا تسوية الإنسان بالآلة، ويبرز الحديث عن «الكائن الاتصالي» بدل الإنسان.

ولم يعد إلغاء الجسد مقتصراً على تقابل الإنسان مع الآلة.. فما داما من طبيعة واحدة هي الكائن الاتصالي، فلا ضير من دمجهما.. وهو التفكير الذي وجه تكنولوجيا المعلوميات حالياً، نحو إلغاء الحدود بين العضوي وغير العضوي.. يشرح نبيل علي ذلك قائلاً: «..حطمت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ثنائية العضوي وغير العضوي (الحيوي وغير الحيوي). وقد شرعت تكنولوجيا المعلومات بالفعل في المؤالفة بين الفيزيائي والبيولوجي في مجال تخصصها، وذلك بدمجها بين العناصر الفيزيائية والبيولوجية في تكنولوجيا «البيوسيليكون» Biosilicon التي يجري تطويرها حالياً لتطوير وحدة بناء أساسية للكمبيوتر أكثر كفاءة..» (4).

أبحاث الذكاء الاصطناعي: آفاق واعدة وطموحات جريئة.

يتحدث بعض العلماء والمتخصصين في مجال الذكاء الاصطناعي عن إمكانية غريبة ومزعجة في نفس الوقت؛ عن إمكان توفر الكومبيوترات - أو ما يمكن أن نسميه بأدمغة الروبوتات - على إرادة حرة، هذه الإرادة التي قد تتطور لتصير روحاً! فهل هذا ممكن؟

كيف أنتجت قصة تستشرف المستقبل وأحدث التكنولوجيات في فترة الخمسينات؟ وما هو تاريخ الذكاء الاصطناعي، وأبعاده واهتماماته؟ هل يتعلق الأمر بمجرد أفلام خيال علمي للترفيه، أم بأفكار واقعية تنعكس مباشرة على مستقبل الحياة البشرية؟



فهل من الممكن علميا أن تتوفر الروبوتات على عواطف؟ أو على نوع من الذكاء والاستقلالية يشبهان ما يتوفر عليه الإنسان؟ وهل يمكن أن نصل في يوم ما إلى روبوتات تملك روحا؟

هل وجه الشبه الوحيد بيننا وبين الروبوتات هو الشكل، والذي يجاهد صانعو الروبوتات لجعله أقرب ما يكون إلى المظهر الإنساني، من خلال تزويد الروبوتات بأطراف وقدمين عوض العجلات، ومنحهم وجها بشريا جامد الملامح؟ أم أن جهود أنسنة الروبوت تطمح إلى أبعد من ذلك؟

يعود أصل تسمية الروبوت إلى قرن مضى تقريبا؛ إذ ظهرت كلمة «روبوت» لأول مرة عام 1920، وذلك في إحدى مسرحيات الكاتب التشيكي كارل تشابيك، (5) والتي حملت عنواناً قريباً من: «رجال رسوم الآلية العالمية»، وباللغة التشيكية: « Rossumovi univerzální roboti».

ترمز كلمة «روبوت» في اللغة التشيكية إلى العمل الشاق، وهي مشتقة من كلمة «Robota» التي تعني السُخرة أو العمل الإجباري، ومبتكر هذه الكلمة هو جوزيف تشابيك، أخ الكاتب المسرحي سالف الذكر، والذي ابتدعها في محاولة منه لمساعدة أخيه على ابتكار اسم ما للآلات «الحية» التي ابتكرها في أعماله المسرحية.

وانطلاقاً من هذا التاريخ، ستلقى الكلمة انتشاراً واسعاً من قبل كتاب الخيال العلمي، ورواد السيبرانية والذكاء الاصطناعي الأوائل في الخمسينات، وعلى رأسهم عالم الرياضيات الإنجليزي آلان تورينغ (1912 - 1954)، الذي فكر بدوره في الحدود المفترضة بين الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي، من خلال تجربته الشهيرة باختبار تورينغ، غير أن غاية الاختبار الحقيقية هي دعم أبحاث الذكاء الاصطناعي الهادفة إلى اختراع حواسيب قادرة على التفكير واتخاذ قرارات بشكل شبيه بالعقل البشري.

ويتلخص هذا الاختبار في وجود شخص داخل غرفة مغلقة، يطرح أسئلة على حاسوب وإنسان، يتواجدان خارج الغرفة، بحيث يتلقى فقط إجاباتهما المكتوبة. وكلما تأخر المستجوب أكثر في التمييز بين المجيبين وتحديد أيهما الإنسان وأيهما الآلة، إلا واعتبر الحاسوب المصمم أكثر نجاحاً.

لكن ذكاء الكومبيوتر لم يصل إلى حدّ إحداث التباس بين الإجابات المبرمجة في الكومبيوتر، وأحاديث البشر... لم يتمكّن الكومبيوتر حتى الآن من اجتياز (اختبار تورينغ)!

لكن هذا الفشل الذريع لم يحبط العلماء، بل على العكس من ذلك ما زالت جهود أنسنة الروبوت متواصلة.

ففي شركة كوكورو في اليابان، تم إنفاق أكثر من 250 ألف دولار أمريكي لتطوير «أكترويد دير»، فتاة روبوتية يمكن استئجارها كمتحدثة بارعة في اللقاءات والفعاليات التي تنظمها الشركات.. (6).

ومن أمثلة روبوتات أكترويد، هناك الروبوتات التي تأخذ شكل حيوانات أليفة، تؤنسنا وتسلينا، تتدحرج وتصدر صوتاً محبباً، لكنها لا تقضي حاجتها أبداً فوق البساط، أو تحطم شيئا من الأثاث أو تصيب أطفالنا بحساسية أو مرض ما؛

إذ طورت فقمة محببة في اليابان لتسلية كبار السن، والتي قامت بدورها على أفضل وجه، لدرجة أنها أثارت مخاوف حقيقية بأن تتحول إلى دافع حقيقي للعزلة الاجتماعية؛

وصمم روبوت طفل، بشكله المخيف والمحبوب في نفس الوقت، ليتمكن من التعلم من خلال

التفاعل مع البشر. ولعل مقبلات الأيام ستسمح لبعض الناس بتبني أيتام، لكن ليس من البشر، بل هي روبوتات تحت الطلب!

أما شركة «هانسون روبوتيكس»، فقد عملت من خلال مشروع «لايف نوت» على تصميم رأس روبوتية متخصصة في الدردشة تدعي «بينا 48»، وهي تحمل ملامح «بينا راثبلات» مؤسسة المشروع.. و»بينا 48» روبوت ثرثار، يسمح لك بالدردشة وتجزية الوقت على النحو التي تريده. غير أن هدف المشروع أكبر من ذلك:

إنه يهدف إلى دمج الآلات مع البشر كسبيل تكنولوجي للوصول إلى الخلود.

ولعل هذا ما دفع عالم الروبوتات «هيروشي إيشيغورو» إلى تصميم توأمه الآلي، والذي يُشبهه بشكل مدهش. ويطمح «إيشيغورو» من خلال توأمه إلى اختراق الحدود التكنولوجية والفلسفية أيضاً للكشف عن جوهر الإنسان ذاته من خلال دراسة ردود أفعالنا إزاء روبوتاته الشبيهة بالبشر.

ويقول إيشيغورو أنه اخترع شبيهه الآلي ليتمكن من التواجد بكل من أوساكا وكيوتو في نفس الوقت، واللتان تفصل بينهما مسافة الساعتين بالسيارة. حيث يبقى إيشيغورو الحقيقي في أوسوكا للتدريس، بينما ينوب عنه شبيهه كيوتو، والذي يمكنه التفاعل مع زملائه من خلال أنظمة استشعار الحركة وتحكمه به من خلال الأنترنت. لكن إيشيغورو يرى أن أفضل استخدام لتوأمه الآلي، هو وضعه في منزل أمه البعيد، والتي نادرا ما يزورها، حتى يمكن له قضاء وقت أطول معها!

ويتوقع العلماء أنه في غضون عشر سنوات على الأكثر، ستعمل الروبوتات بشكل عادي في بيوت الناس.

السايبورغ والمستقبل

يزعم بعض المستقبليين أن الذكاء الاصطناعي سوف يتجاوز حدود التقدم وسيغير الإنسانية تغييراً جوهرياً. كما توقعوا أن الكمبيوتر سوف يكون له نفس قوة المعالجة لدى العقول البشرية بعد أقل من عشرين سنة من الآن، وبحلول عام 2045 سوف يصل الذكاء الاصطناعي إلى نقطة يصبح عندها قادراً على تحسين نفسه بمعدل يتجاوز كل ما يمكن تصوره في الماضي.

كما يجمع مجموعة من العلماء والمستقبليين أن «الذكاء الاصطناعي هو المرحلة التالية في مسلسل التطور البشري، والذي يبدأ عندهم من مسلسل التطور الدارويني المعروف، لينتهي بالسايبورج»: حيث توقع العديد من المستقبليين وكتاب الخيال العلمي أن البشر والآلات ستندمج في المستقبل وتصبح سايبورج؛ وهو نظام يمزج بين صفات طبيعية ووصفات اصطناعية cyborg فيكون بذلك أكثر قدرة وقوة من كلاهما. تسمى هذه الفكرة «ما بعد الإنسانية»، transhumanism ولها جذور فلسفية وأدبية وعلمية متشعبة.

إذ تعتبر باميلا مكوردك (Pamela McCorduck) في كتابها الشيق: «آلات تفكر»، أن الذكاء الاصطناعي تأليه علمي لتقاليد ثقافية جليلة، كما تعتبر أن هذه الرغبة في صنع الروبوتات، تعود في أصولها التاريخية إلى الحضارة الهيللينية، وهي رغبة رافقت باستمرار الإنسان الغربي عبر التاريخ، وأسمتها بـ»الرغبة قي تشكيل الآلهة» (7).

ويُعتبر بعض علماء الذكاء الإصطناعي أن هناك فرعين رئيسيين للذكاء الاصطناعي: أحدهما يهدف إلى إنتاج سلوك ذكي بغض النظر عن كيف تم، والأخر يستهدف محاكاة العمليات الذكية الموجودة في الطبيعة، ولا سيما البشرية منها.

وهذا يعني أن ما ناقشناه من أفكار سابقة حول التصور الجديد للإنسان، تتجاوز مستوى الكتابات النظرية، لتصبح هواجس حقيقية تشغل علماء الذكاء الاصطناعي، وإن كانت «باميلا ماكوردوك» تعتبر هذه الاهتمامات أقدم مما يبدو عليه الأمر.

فهل تتطور هذه الحالات المعرفية لتقودنا في المستقبل إلى «صناعة» إنسان خالد: سيبورغ يمزج بين أعضاء بشرية وأخرى صناعية؟ لكن، ألا يحتمل أن عملية استبدال «قطع الغيار» هذه ـ إن نجحت مستقبلاً ـ ستفضي في الأخير استبدال كل الأجزاء البشرية المتهالكة بأخرى اصطناعية، لنجد أنفسنا أمام «وعي» بشري في سند آلي؟

من جهة أخرى، هل يمكن أن نتحدث مستقبلاً عن صناعة روبوتات تبدع قصائد شعر، وترسم لوحات تشكيلية، وتؤلف سمفونيات موسيقية.

ولعلها روبوتات تحمل بين جنباتها الإلكترونية... روحاً حية!

الهوامــش:

1 - فيلم أمريكي عرض لأول مرة سنة 2004، لمخرجه (Alex Proyas)، وبطولة (Will Smith)، ويناقش الفيلم آفاق الذكاء الاصطناعي وما قد يترتب عنه من مشاكل أخلاقية وواقعية.

2 - أنظر:

Warren McCulloch & Walter Pitts : « A Logical Calculus of The Ideas Immanent in Nervous Activity » . From the university of Illinois, College of medicine, Departement of psychiatry at the Illinois neuropsychiatric institute, and the university of Chicago, Bulletin of mathematical biophysics ; Volume 5, 1943.

3 - المرجع نفسه، وهذه الأفكار حول الطبيعة المادية للتفكير شكلت منطلق أبحاث Von Neumann لإنجاز "دماغ إلكتروني" تجسد في اختراع الحاسوب.

4 - نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات الحلول، الجزء الأول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 369، نونبر 2009، ص: 122.

5 - نقلاً عن ويكيبيديا، الموسوعة الإلكترونية الحرة:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D8%AA

6 - لمزيد من التفاصيل، أنظر:

- روبوت عاقل وعاطفي، مجلة (NATIONAL GEOGRAPHIC) العربية، عدد أغسطس 2011.

7 - Pamela McCorduck, Machines Who Think: A Personal Inquiry into the History and Prospects of Artificial Intelligence, A K Peters/CRC Press; 2 edition (March 17, 2004), p 340-400.

معالم التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان بأعين عبد المحسن صالح

محمد مبشوش *mohammedmabchouch@gmail.com* // باحث في سلك الدكتوراه مقارنة الأديان- كلية الآداب سايس فاس

إن تاريخ الحضارة الإنسانية بلغة ريتشارد واطسون هو تاريخ هذا النوع أو ذاك من التكنولوجيا إلى حد كبير، وسيتأثر تاريخ المستقبل تأثراً كبيراً بما سنسمح بحدوثه كمجتمعات من تطبيقات العلم والتكنولوجيا، حيث ستصبح الحواسب أكثر ذكاء من البشر بحول 2030 تقريباً، وفي تلك المرحلة، سيواجه البشر شيئاً من المعضلة (1). لا يقتصر الأمر على الحواسب، بل هناك المستقبل الوراثي (2) الذي سيقدم بدوره وسيلة أحدث وأفضل لممارسة الطب، من خلال مساعدته على التنبؤ والوقاية والتشخيص المبكر.

هذه بعض الأفكار التي جاءت في كتاب «التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان» لمؤلفه عبد الحسن صالح، الصادر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية، والذي جاء في 205 صفحة، موزعة على سبعة فصول. وللإشارة فالدكتور عبد الحسن صالح هو أستاذ لعلم الكائنات الدقيقة بكلية الهندسة بالإسكندرية، وعضو في عدة جمعيات علمية، له أكثر من 15 كتاباً في تبسيط العلوم. وقد أكد الكاتب في تمهيده للموضوع على أن ما حققه العلماء من تقدم وتحصيل في الثلاثين أو الأربعين عاماً الماضية يفوق ما حققته البشرية في تاريخها الطويل الذي يرجع إلى الوراء آلاف أو ربما عشرات الألوف من السنين، لكن المستقبل سيحمل في طياته مفاجآت ضخمة قد لا تستوعبها عقولنا الحالية.

يرى المؤلف في الفصل الأول الذي يحمل عنوان «معنى التنبؤ العلمي»، أن التنبؤ العلمي لم يأت من فراغ، بل هو نابع من نواميس الكون وأحكامه، ويتماشى معها ولا يتعارض مع قواعدها، بخلاف التنجيم والعرافة ما شابه ذلك التي ليس لها أي أساس ترتكن إليه. يقول: «ولكي نوضح الفرق بين التنبؤ العلمي والتنبؤ الغيبي فلا بد من تقديم أمثلة نميز بها بين الغث والسمين. لو قلنا أن هذا الإنسان ميت بعد ثلاث دقائق أو أربع من توقف قلبه أو تنفسه. فإن نبؤتنا بموته ليست بدعة ولا غيبا بل أمر طبيعي يتماشى مع شرائع الأجسام الحية» (3). ليعود بعد ذلك إلى ذكر بعض التنبؤات، منها مثلاً التنبؤ بأن اليوم سيصبح 36 ساعة، فوفقا لقول الكاتب أن العلماء الفلك مثلاً يستطيعون

هل يمكن أن يشتغل جزء من شريط وراثي لأسد أو ثعبان ضمن الأشرطة التي تتحكم في صفات الإنسان أو الباذنجان؟ وهل ينفع ذلك حقاً في إنتاج سُلالة تحمل صفات من هذا أو ذاك؟

التنبؤ بما سيصير عليه الليل والنهار بعد خمسة آلاف مليون سنة مثلاً، إنهم يتنبؤون بأن اليوم بعد هذا العمر الطويل لن يكون 24 ساعة بحسباتنا الحالية بل سيصير 36 ساعة كاملة، لعوامل تتعلق بالأرض وبطء دورانها، استناداً إلى الحسابات المعقدة التي يجريها العلماء على ميكانيكا الأجرام السماوية. وبالتالي يستطيعون التنبؤ مقدماً بعدد مرات الكسوف والخسوف التي ستحدث، وغيرها من الظواهر.

أما الفصل الثاني فهو مُخصص لدراسة مستقبل التكاثر بالخلايا الجسدية لا الجنسية، باعتبار الإثارة التي يبدو عليها هذا النوع من التكاثر، لأن الكائنات تجدد نوعها باستمرار عن طريق خلط المكونات الوراثية كالزواج. لكن البحوث العلمية التي يقوم بها العلماء تخطت ذلك، فبدلاً من تقابل الخلايا الجنسية بين ذكور النوع وإناثه لتؤدي إلى إنتاج ذرية جديدة، يمكن أن تنشأ الذرية من خلايا المخلوق الجسدية لا الجنسية. يقول: «إن بلوغ هذا الهدف قد يدعو إلى الفزع حقاً. فهذا يعني أن الإنسان يستطيع أن ينسخ من ذاته نسخة جديدة هي صورة طبق الأصل منه، وبحيث لا نستطيع أن نفرق بين ذاته البيولوجية القديمة، وذاته الجديدة، اللهم إلا بالفترة الزمنية التي تفصل بين هذا وذاك» (4). وقد تحقق هذا الإجراء من خلال تجربة على الجزر، قام بالتجربة عالم النبات ف. س. ستيوارد من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. ويرى الكاتب أن ذلك ممكن القيام حتى بالنسبة للإنسان مبدئياً، إلا أن ذلك يحتاج إلى بحوث طويلة، وأفكار جديدة، وفهم أعظم لكل صغيرة وكبيرة من أسرار الحياة، يقول: «هذا الهدف الخطير لن يتحقق مع الإنسان إلا بعد مائتين أو ثلاثمائة من السنين» (5). سيتيح هذا التطور عملية استنساخ جسدي حسب الضرورة، ينقل الكتانب عن أحد العلماء يدعى ليدربرج حيث قال هذا الأخير: «لماذا لا ننسخ من العبقري إنساناً مثله تماماً بدلاً من الاعتماد على صدفة مجيء مولود قد لا يكون عبقرياً كأبيه». وهو يقصد بذلك أن الإنسان العبقري يحمل في خلايا جسده الأسس الوراثية لذلك، وأنه من الممكن نسخها، لتعطي منه صورة طبق الأصل، وهذا يختلف عن عملية الزواج التي تؤدي إلى تخفيف هذه الصفات الممتازة مع الأصول الوراثية لزوجته» (6). وعن التقدم في زراعة الأعضاء البشرية، فهناك تقدم ملفت للنظر، وهو إنتاج نسخ بشرية طبق الأصل للأعضاء التي تعطلت كالكلي مثلاً.

في الفصل الثالث الذي يحمل عنوان «المستقبل قد يتمخض عن طراز جديد من البشر» يتوقف الكاتب عند قضية تبدو جد غريبة وغير مقبولة في الزمن الراهن، وهي تخليق الإنسان الأخضر ليكون مثل النبات، من خلال التحكم في الجينات وهناك جهود في هذا المجال، واهتمام بعض الدول المتقدمة بمثل هذه البحوث عبر حشد العلماء الأفذاذ ورصد ميزانيات ضخمة لتلك البحوث، يقول الكاتب:

لم يأت التنبؤ العلمي من فراغ، بل هو نابع من نواميس الكون وأحكامه، ويتماشى معها ولا يتعارض مع قواعدها، بخلاف التنجيم والعرافة ما شابه ذلك التي ليس لها أي أساس ترتكن إليه.

«كل هذا وغيره يجلعنا نتنبأ بإمكان زرع الجينات النباتية المسئولة عن تكوين الكلوروفيل أو البلاستيدات الخضراء في خلية من خلايا الإنسان، وتشغيلها في جهازها الوراثي، ثم رعاية هذه الخلية، لكي تنقسم وتتكاثر إلى الحدود التي يمكن أن نزرعها في رحم أنثى، ثم يتمخض عن ذلك تكوين جنين ليولد بعد تسعة أشهر وعند ولادته سيكون سيكون وليداً عادياً، وعند تعريض بشرته لضوء مناسب، تبدأ البلاستيدات الخضراء في التكاثر. إلى أن يصبح نباتاً في إنسان أو إنساناً في نبات» (7). مع هذا الإنسان الأخضر ستنعدم الأمية إذ سيكون الاهتمام بالعقل أكثر من البطن. مع العلم حسب الكاتب أن الشك لا يزال يساور كثيراً من العقول في إمكان تحقيق هذا الهدف الكبير، الذي سيتمخض عن كائن جديد، يجمع بين صفات الإنسان والنبات، إلا أن هذه الشكوك ستتوارى مستقبلاً.

وفي الفصل الرابع يُحذر الكتاب من هذا التلاعب في طبيعة المخلوقات. ويطرح سؤال: هل يمكن أن يشتغل جزء من شريط وراثي لأسد أو ثعبان ضمن الأشرطة التي تتحكم في صفات الإنسان أو الباذنجان؟ وهل ينفع ذلك حقاً في إنتاج سُلالة تحمل صفات من هذا أو ذاك؟ وقد انعقد بخصوص الموضوع أهم مؤتمر عالمي بكاليفورنيا سنة 1975، وكانت النقاشات جد ساخنة، البعض حبذ استمرار تلك البحوث، بدليل أن نتائجها الإيجابية ستفوق النتائج السلبية. وبعض آخر قال بضرورة فرض الرقابة على تلك البحوث. والأمر بحاجة إلى معايير لضبط المعرفة. مع ذلك يوصي الكاتب بأنه لا بد أن تتقبل العقول الحالية القنبلة أو القنابل البيولوجية التي سيفرج عنها العلماء، والتي سيكون صداها أغرب من تصورنا. صحيح أن الناس قد لا يقتنعون بهذه التنبؤات، لأنها ما تزال فوق مداركهم، لكن الاقتناع سوف يكون أمراً محتوماً عندما يرون تجسيد ذلك على الواقع.

بالنسبة لمضامين الفصل الخامس المعنون بـ»تغيير صفات الكائنات ومؤشرات المستقبل»، فقد انطلق الكاتب من القرآن الكريم وبالضبط من سورة «اقرأ» التي نزلت على الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وقد قرأ العلماء الكون وما زالوا يقرؤونه قراءات مُتعددة، كقراءة الخلية التي تعد بمثابة كتاب مكتوب، يُترجم العلماء لغته التي أودعها الله فيه، ويحولونها إلى لغة تناسب عقولنا. مع العلم أنه هناك ــ حسب الكاتب ــ مخاوف لدى العلماء فيما يخص بحوث الجينات، مردها النتائج التي تؤدي إليها تلك البحوث. وقد ساهم الإعلام من خلال تغطيته للندوات والمؤتمرات في التخويف من موضوعات الهندسة الوراثية. فالحكومة السويسرية حسب ما ذكر الكاتب، شطبت جزءاً كبيراً من الميزانية التي خصصتها قبل ذلك لهندسة الوراثة.

كما خصّص الكاتب الفصل السادس من كتابه للحديث عن «ميكروب يحمل بعض مورثات البشر»، لأنه كان حلماً يُراود عقول العلماء، قبل أن يتحقق: «اشتغلت الفكرة في ميكروب يحمل خطة أو بروجراما وراثياً كان يشتغل في خلية من خلايا الإنسان. لم يكن ذلك نصرا للعلماء بقدر ما هو نصر للبشرية، فميكروبنا المُعدل سوف يقف مع عشرات الملايين من سكان هذا الكوكب المصابين بداء السكر» (8). نبأ تصنيع الأنسولين من خلال نقل جينة بشرية إلى أحد أنواع الميكروبات قد أشعل الشرارة، وأوقد جذوة نيران البحوث في مجال هندسة الوراثة. وقد تأسست لذلك شركات وأُنفقت الأموال من أجل إنتاج الأنسولين البشري بكميات وفيرة.

عن هذا التطور أعلن الدكتور وليام هوبارد رئيس شركة «آبجون» للكيميائيات والدوائيات أمام مؤتمر عقد في بداية 1980 بلندن عن إمكان تشغيل هندسة الوراثة في إنتاج عدد من المركبات الهامة التي تصنعها خلايا أجسامنا بواسطة الميكروبات، وذكر أيضاً أن السنوات المقبلة سوف تتمخض عن إنتاج الأجسام المضادة. يمكنها أن تستخدم في تحديد النسل عند الذكر. مما توصل إليه البحث العلمي تخليق ميكروب ضد جلطة الدم: «أثناء كتابتنا لهذا الفصل من الكتاب حملت لنا مجلة علمية بريطانية (نيوساينتست) نبأ طازجاً جاء فيه أن شركة «آبوت» الدوائية بالولايات المتحدة الأمريكية قد تمكنت من تخليق ميكروب جديد يحمل البرنامج الوراثي لجينة من جينات الإنسان، وهذه الجنية متخصصة في تصنيع إنزيم اسمه يوروكينيز Urokinase، وبه يمكن إذابة الجلطات الدماغية التي تسبب الأزمات القلبية» (9).

اختتم العمل بالفصل السابع، حيث اعتبر المؤلف أن التنبؤ بمستقبل الحياة على هذا الكوكب عامة، ومستقبل الإنسان خاصة من الأمور الصعبة، رغم إدراك أسرار الكائنات ومعرفة برامجها الوراثية فما تزال أسرار الحياة يكتنفها الكثير من الغموض، لكن الأبحاث التي جرت والجارية قد زودت الإنسان بأسرار لم تكن تخطر بباله. خاتماً بقوله: «إن الإنسان المُجمد الذي يتوق إلى حياة جديدة في عصر غير عصره، لا يستطيع أن يهضم ويستوعب ويتقبل التغيير الجذري الذي سيحل بهذا الكوكب بعد مائة أو مائتين من السنين. ولا شك أنه سيصبح غريباً في هذا العالم، وعندما يرى ولا يعرف شيئاً مما يدور حوله، فقد تأتيه صدمة تودي بحياته، فالمعرفة الفجائية بدون مقدمات قد تساوي موتاً فجائياً بدون مقدمات كذلك! إنها صدمة المستقبل، ولا شيء غير ذلك» (10).

الهوامــش :

1 ـ ملفات المستقبل: موجز في تاريخ السنوات الخمسين المقبلة، رتشارد واطسون، ترجمة عمر سعيد الأيوبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الطبعة الأولى 2013م، ص: 47.

2 ـ للمزيد من التفاصيل أنظر: التنبؤ الوراثي، د. زولت هارسنياي، ريتشارد هتون، ترجمة: د. مصطفى ابراهيم فهمي، مراجعة: د. مختار الظواهري، سلسلة عالم المعرفة 130 أكتوبر 1988.

3 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، عبد المحسن صالح، سلسلة عالم المعرفة 48 ديسمبر 1981، ص: 12.

4 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 35.

5 ـ نفسه، ص: 48- 49.

6 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 62.

7 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 81.

8 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 173.

9 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 151.

10 ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مرجع سابق، ص: 175.

الآلات الذكية وزمـــــن انفصال الإنسان عن الإنسان

نفيسة الزكي zakinafissa1@gmail.com // أستاذة باحثة في مجال علم النفس المتعلق بالشغل والتنظيمات

بَدَهي أنّ الثورة التّكنولوجية لا تزال نشطة وفاعلة إلى أبعد الحدود، كما صار ملحوظا أيضا أنّ الأدوات والآلات التّكنولوجية أو الذكية أصبحت ميسورة اليوم أكثر من أي وقت مضى، كلّ هذا لكي تتمكن المجتمعات البشرية بفضلها من معالجة مشكلات الفقر ونقص إنتاج الغذاء والقضاء على المظالم الاجتماعية وتسريع وثيرة النّمو وما شابه ذلك، لذلك أصبحت هذه الآلات الذكية ركنا أساسيا لا غنى عنه في إقامة المجتمعات، بينما تفرض في الوقت ذاته أشدّ الأخطار على الوجود البشري ذاته، حيث يبدو أنّ الإنسان الحديث باعتماده على الآلات الذكية من ناحية، ومعايشته من ناحية أخرى لمجموعة من الأخطار التي تتهدّده بسبب استعمال أو إساءة استعمال هذه الآلات بات محصورا بين شقّي الرّحى واشتدّ عليه الحصار إزاء قرني المعضلة التّكنولوجية.

ونظراً لأنّ هذه الآلات أصبحت منظومات شديدة التّعقيد فقد أصبحت السيطرة عليها أكثر صعوبة، كما أصبح إمكان إساءة استعمالها أشدّ خطرا ممّا كانت عليه الحال بالنّسبة للآلات الأبسط وإن ظلّت الطبيعة الجوهرية للعلاقة واحدة، ففي نهاية الأمر «يمكن وصف عصر الآلات الذكية بعصر الانتقال والانفصال؛ الانتقال من عصر المنتديات العلمية إلى سوق التّجارة الإلكترونية، ومن تبادل البحوث التي تهدف إلى المعرفة كغاية في ذاتها إلى توظيف المعرفة وتسليع الثقافة، الانتقال من الباحث البشري إلى الوكيل الآلي، الانتقال من عصر القلق الفكري إلى عصر القلق الوجودي، وهو أيضا عصر الانفصال؛ الانفصال بين الفكر والسّلوك، بين النّظرية والتّطبيق، بين التّعليم والتّربية، بين التّنمية والمحافظة على البيئة، وبين التّقدم الاقتصادي والرّفاهية والسّعادة الحقّة، الانفصال بين غايات وأهداف التّكنولوجيا الأصلية والحقّة وتوظيفاتها واستخداماتها، والخوف أن يؤدّي تيّار الانفصال هذا إلى انفصال الإنسان عن واقعه وعن بيئته والذي يفضي في النّهاية إلى انفصال الإنسان عن الإنسان ويغرقه في فرديّته المفرطة، فينهي نفسه، أو ينتهي وحيداً، وهذا ما تخوّف منه أحد مؤسّسي واحدة من كبرى شركات التّكنولوجيا المتطوّرة، من أن يدفع هذا التّطور العلمي البشرية إلى كابوس يبدأ بهيمنة الآلات الفائقة الذكاء وينتهي باندثار الإنسان» (1).

ولم تغب مسألة الخطر الذي قد تمثله الآلات الذّكية على مستقبل الوجود الإنسانيّ عن أفضل الأدمغة والخبراء المعنيين بالذكاء الخارق للكمبيوترات في الوقت الرّاهن، كبيل غيتس وستيفن هوكنغ وإيلون مسك، الذين يحذرون من أنّ تطوير ذكاء صناعيّ كامل قد يشكّل بداية نهاية الجنس البشري، وسواء كانت هذه الآلات تعيش حياة ميكانيكية دائمة التطوّر، سوف تدفع بها في نهاية المطاف إلى أن تصبح

الجنس المهيمن على الأرض، بسبب الإنسان الذي يبتكر من يخلفه دون أن يشعر، والذي لا يكفّ عن تزويده بكلّ أنواع التّجهيزات الإبداعية حتّى يصبح أذكى وأقوى منه (2).
وبخصوص السّيناريوهات المحتملة لسيطرة الآلات الذكية على الحياة اليومية يرى بعض الباحثين أنّه مع ازدياد ذكاء هذه الآلات، يمكن أن تعمد يوماً ما إلى التّمرّد على البشر من خلال تطوير نفسها وتعزيز نفوذها، وبالتّالي تبدأ مصارعة الإنسان على موارد الطاقة التي تحتاجها من أجل البقاء حيّة، معتمدة بذلك على تفوّقها الذهني والبدني. كذلك، يعتقد بعض الباحثين أنّ خطر الآلات الذكيّة يكمن في إنشاء هذه الآلات شبكة من شأنها تطوير عقل خاصّ بها، ومن ثمّ تشرع في استخدام هذا العقل بإلحاق الضّرر بالبشر والسّيطرة عليهم. كذلك، أشار الباحثون إلى أنّ هذه المخاطر لا يمكن أن تأتي من الآلات وحدها، إذ يمكن أن يسيطر تنظيم إجرامي على شبكة من الآلات الذكية والروبوتات ويعيد برمجتها ليستخدمها في تحقيق مصالحه، أو ليُحرف الدَور التي أُنشئت لأجله. وأوضح الخبراء أنّ «أهمّ عنصر مساعد في تفوّق الآلات على البشر، هو أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون هواء أو ماء أو طعام، ولكنّ هذه الحقائق والاحتياجات البيولوجية لا تنطبق على الآلات، التي لا تخشى تدمير البيئة واستنزاف مواردها كافّة، وفيما تبدو هذه سيناريوهات خيالية أو بعيدة الحدوث، هناك مَن يأخذها على محمل الجدّ، ويعمل منذ الآن على منع حدوثها» (3).
واضح أنّ القلق الذي ينتاب الكثير من المفكّرين من الآلات الذّكية بصفة خاصّة ومن التّقدم التّكنولوجي الهائل في الوقت الرّاهن بصفة عامّة له ما يبرّره، لأنّ الإنسان في طريقه - حسب ما يظهر- نحو بناء «كيّانات تكنولوجية تتفوّق عليه في الذكاء، وبذلك سيدخل العالم إلى نظام جديد، سيلفظ في غمضة عين كلّ القواعد السّابقة على وجوده، ويُصبح مختلفاً بصورة جذرية عن النّظام القائم الآن، حيث ستزداد وتيرة الإنجازات التّقنية بصورة تقضي على أيّ أمل في السّيطرة عليها، وسيمكن عند ذلك تحقيق إنجازات ــ كان يستغرق تحقيقها عدّة قرون ــ في ساعات معدودة، ولكن في نفس الوقت سيصبح الإنسان نفسه بلا حول ولا قوّة أمام تلك الكيّانات التّكنولوجية التي تتفوّق عليه، تماماً مثل ما حدث للحيوانات عندما ظهر من هو أكثر منها ذكاء، فسخّرها لخدمته، وربّما تقرّر الحكومات حينئذ أنّه لم يعد هناك حاجة للمواطنين، فالكيّانات التّكنولوجية تفعل كلّ شيء» (4).
وفي هذا الإطار لا بد أن نشير إلى أن البروفسور البريطاني ستيفن هوكينغ (Stephen Hawking) كان هو أوّل من تحدث عن الأخطار المباشرة للآلات الذكية وإمكانية هزمها للإنسان والانتصار عليه، ممّا جعل تصريحاته تلقى ردود أفعال قويّة من طرف العلماء والمختصّين والمتابعين لهذا الأمر، وفي ظلّ التنافس على ابتكار وحيازة أذكى الأجهزة المُسخّرة لخدمة الإنسان، أطلق هوكينغ أخيراً تحذيراً جاداً من خطورة تطوير الآلات الذكية، لأنّها قد تتفوّق مستقبلاً على ذكاء الجنس البشري وتؤدّي إلى فنائه في المستقبل القريب، وينبع الاهتمام البالغ بهذه التّصريحات لكون ستيفن هوكينغ ليس مجرّد عالم مغمور جاء بنبوءات مستقبلية، بل عالم له ثقله في الوسط العلمي منذ سنوات طويلة، وعلى الرّغم من إعاقته الحركية الكاملة والتي يعتمد للتّغلب عليها على التّكنولوجيا التي يخشاها. واتفقّ مع نظرة هوكينغ معظم الخبراء والمختصّين الذين شاركوا في القمّة العالمية التي عقدها «معهد

الذكاء الاصطناعي» في ولاية كاليفورنيا الأميركية، تحت عنوان «التّفرد: الذكاء الاصطناعي ومستقبل البشرية»، وخرجوا بتوصيات تحذر من التّطور السّريع في أبحاث الذكاء الاصطناعي «الشرير» الذي يهدّد الإنسانية ما لم يتقيّد بضوابط أخلاقية وإجراءات فاعلة. ووردت نظرته التّشاؤمية هذه في إطار ردّه على سؤال وُجّه إليه خلال مقابلة مع موقع «بي بي سي» [B.B.C] حول تحديث التّقنية التي يستخدمها في اتّصاله الخاصّ مع الآخرين، والتي تحتوي على شكل بدائي من الذكاء الاصطناعي، حيث قال: «إنّ الأشكال البدائية الذكية المُطوّرة إلى الآن أثبتت فائدتها، لكنّها قد تعيد تصميم نفسها بوتيرة متسارعة، أمّا البشر المحكومون بعملية تطوّر بيولوجية بطيئة فلن يتمكّنوا من منافستها، وبذلك ستتفوّق على ذكائهم» (5).

ومن الباحثين الذين انصبّت جهودهم كذلك حول تأثيرات الآلات الذكية على البشرية هناك الفيلسوف السّويدي نيك بوستروم (Nick Bostrom) العامل في جامعة أوكسفورد، حيث ذهب إلى أنّ الآلات الذكية أو الذكاء الاصطناعي بصفة عامّة قد يؤدي في المستقبل المنظور إلى فناء البشرية، كما أشار إلى أنّ كلّ الدّلائل تدلّ على تطوّر الاختراعات التي تعمل بواسطة الذكاء الاصطناعي بشكل كبير، حيث من الممكن مع حلول عام 2075 أن تصل تلك الاختراعات إلى درجة من التّطور تستخدم فيها قدراتها للقضاء على الجنس البشري، وأشار هذا الفيلسوف السّويدي إلى أنّ مثل تلك الأفكار الخطيرة نراها اليوم مجرّد تخيّلات اعتدناها في أفلام الخيال العلمي، ولكنّ بعض العلماء كـ«ستيفن هوكينغ» يؤكّدون أنّ التّطور السّريع للتّكنولوجيا يجعل تلك الأفكار تبدو أكثر واقعية. كما أكّد العديد من العلماء أنّ قدرات الذكاء الاصطناعي بحلول عام 2022 ستعادل 10% من قدرات الإنسان العقلية، وبحلول عام 2040 ستعادل 50%، أمّا في العام 2075 فستصل إلى 90% منها، وهذا ما يفسّر قلق نيك بوستروم من أن تستخدم تلك «الآلات» قدراتها ضدّ مخترعيها، أي أن ينقلب السّحر على السّاحر (6).

هكذا إذن يتبيّن لنا أنّ الآلات ستكون أذكى منّا على ما يبدو قبل نهاية القرن الحالي في كلّ شيء تقريباً، من الرّياضيات والهندسة وحتّى العلوم والطبّ، قد تبقى بعض الوظائف للفنّانين، الكُتّاب، وأنواع إبداعية أخرى، ولكن ستكون الآلات عندها قادرة على برمجة نفسها بنفسها واستيعاب كمّيات ضخمة من المعلومات الجديدة، والتّفكير بطريقة سنكون نحن – صُنّاع هذه الآلات- قادرين بالكاد على تخيلها، ستكون قادرة على فعل ذلك في كلّ ثانية من كلّ يوم، ستكون أسرع منّا وأكثر اجتهادا، وهذه الأمور كلّها تثير اليوم مخاوف الباحثين الذين انقسموا إلى طرفين بخصوص هذه الآلات الذكية واستعمالاتها؛ فمنهم من يرى أنّ مستقبلنا سيكون رائعا في ظلّ هذه الآلات، ومنهم من يرى أنّ هذه الآلات ستقضي على التّواجد الإنساني وتسيطر على العالم، ففي توصيات المؤتمر الدّولي الثالث لتقنيات المعلومات والاتّصالات في التّعليم والتّدريب المنعقد في الخرطوم شهر مارس الماضي أكّد المؤتمرون على أنّ العلماء «تجاه التّطور في مجال الذكاء الاصطناعي انقسموا إلى قسمين:

ـ قسم يرى أنّ هذه الآلات الذكية [قد] تصل في النّهاية إلى تحطيم حياة الإنسان والسّيطرة على العالم، وتصل إلى مرحلة من التّطور يصعب معها على الإنسان التّحكم فيها؛

ـ وقسم آخر لا يري في الأمر خطورة، بل بالعكس يتطلّع على مستقبل فيه من الرّفاهية الشيء

الكثير لما ستوفّره الآلات الذكية من يسر في أغلب مجالات الحياة» (7)، فقط علينا أن نبرمجها لخدمة الإنسانية وأن نزوّدها بالقيّم النّبيلة، يبقى السؤال الحقيقي هو كيف نزرع هذه القيّم في الآلات، وكيف سنتفاوض معها في حال بدأت قيّمها بالاختلاف كثيراً عن قيّمنا، فلا يمكن أن نفترض بسهولة أنّ أيّ نظام ذكاء خارق سيشترك بالضّرورة مع قيّمنا البشرية (محبة العلم، التّمتع بالحياة، التّواضع، الغيرة ... إلخ)، قد يكون من المُمكن بعد بذل جهد كبير ومدروس أن نبني نظام ذكاء صناعي خارق يقدّر تلك الأشياء أو أيّ غاية معقّدة أخرى يريد مصمّم النّظام هذا أن يخدمها ولكن علينا أن نعلم أنّ هذا الأمر صعب جدّاً لغاية هذا الوقت (8).

وختاماً، لا بد أن نشير إلى أنّ «البشرية حقّقت هيمنتها على الطبيعة من خلال التّكنولوجيا والآلات الذكية، إذن ما الهدف الذي نريد أن نحقّقه باستخدامنا لها؟ أكيد سيكون الجواب هو تحاشي تدمير الذات، واستقرار الوضع السكاني، والمساواة في الثروة بين الأمم، وفي السّعي من أجل المعرفة، وإنّ بذل جهد محدّد لإنجاز هذه الأهداف سوف يمضي بنا على الطريق المؤدّي إلى حسم مشكلة الآلات الذكية، ويتعيّن أن يكون لهدف تحاشي تدمير أنفسنا الأولوية القصوى على قائمة الأهداف الأخرى، إذ من دونه ستصبح الأهداف الأخرى غير ذات موضوع» (9).

الهوامــش:

1 - حبيب معلوف، إلى الوراء في نقد اتجاهات التقدم، دار الفارابي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص: 325 .بتصرف.
2 - تحسين الخطيب، أدب الآلات الذكية وأخطارها، صحيفة العرب، لندن، العدد 10308، بتاريخ: 2016-06-16، ص: 14.
3 - انظر: شادي عواد، ماذا لو تمردت الآلة الذكية على البشر؟، جريدة الجمهورية، عدد: 1305 ، بتاريخ: 16 أيلول 2015،
4 - جبريل العريشي، عصر ما بعد الإنسان، صحيفة عكاظ، العدد 4749، بتاريخ: 18 يونيو 2014.
5 - انظر: فاتنة خطيب، تصريحات هوكينغ حول خطر الذكاء الاصطناعي لا تزال تتفاعل، جريدة الحياة، دبي، 9 ديسمبر/ كانون الأول 2014، الرابط
www.alhayat.com/Articles/6160469/%D8%AA%D8%B5%D8%B1% :
6 - نيك بوستروم، الذكاء الاصطناعي قد يقضي على الجنس البشري بحلول سنة 2075، نسائم نيوز، 26 ديسمبر 2016، الرابط:
www.nsaem.net/2786/%d8%a7%d9%84%d8%b0%d9%83%d8%a7%d8
7 - Jamil Itmazi ; Third International Conference on Information and Communication Technologies ; Philips Publishing ; 2016 ; United States ; P : 446.
8 - voir : Gary Marcus; Why We Should Think About the Threat of Artificial Intelligence; The New Yorker; October 24, 2013; lien: http://www.newyorker.com/tech/elements/why-we-should-think-about-the-threat-of-artificial-intelligence
9 - آر. إيه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة: التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى الوقت الحاضر، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 259، يوليو 2000، ص: 259.

مستقبل العلوم خلال النصف الأول من القرن الحادي والعشرين

محمد القطيبي *elktaiebi@gmail.com* // باحث في التاريخ، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان

هذا الموضوع الشيق والحيوي والذي لا زال البحث في جنينياً خصوصاً عربياً، يستحق اليوم تسليط الضوء ليعرف القارئ المستقبل الآتي وما يحمل من مستجدات علمية مذهلة، ربما لم يخطر على بال الإنسان التفكير فيها. وقد قطع الباحثون في الغرب أشواطاً جد مهمة في رؤيتهم وتصورهم للمستقبل. وفي بحثي عن كتب ذات صلة بالموضوع لتحرير مقال للمساهمة به في محور ما «بعد الإنسانية» ضمن محاور مجلة «أفكار»، وجدت كتاباً أحسبه من الكتب التي عالجت الموضوع بشكل أعمق، وهو كتاب يحمل عنوان «الخمسون السنة المقبلة» حرّره جون بروكمان (John Brockman)، وجمع فيه العديد من المقالات لعلماء حول الخمسين سنة المقبلة (1). جون بروكمان يؤكد في مقدمته على أن المقالات الواردة بين دفتي الكتاب ليست مناقشات هامشية للثقافة الفكرية عتيقة الطراز. بل إن هذا العمل الذي قامت به هذه الجماعة من العلماء يُركز على التطورات التي تؤثر في حياة جميع الناس على ظهر هذا الكوكب. يقول بروكمان «إننا نمر بتحول معرفي جذري شديد التسارع، إذ نستخدم أدوات جديدة قوية وفعالة بشكل غير مسبوق...وما كنا نفتقر إليه حتى وقت قريب هو ثقافة فكرية قادرة على تحويل فرضياتنا بالسرعة نفسها التي تُحوِّلنا بها تكنولوجياتنا. الخمسون سنة المقبلة جزء من هذه البداية، مكان يتصادم فيه المذهب التجريبي مع نظرية المعرفة ويصير كل شيء مختلفاً، ونبدأ فيه بإعادة النظر في طبائعنا ونوع العالم الذي نعيش فيه. هذا التظافر موجود في عمل المفكرين واضعي هذا الكتاب وفي مساهماتهم فيه» (2). للإشارة حسب بروكمان هذه المقالات لم يسبق نشرها إلا في هذا الكتاب.

سير مارتن ريز (Lord Martin Rees): التحديات الكونية: هل نحن وحدنا، وأين؟

مارتن هو أستاذ بالجمعية الملكية في كينجر كوليدج بجامعة كيمريدج، وأستاذ سابق لكرسي علوم الفلك التجريبية بنفس الجامعة. يرى مارتن أن التحدي الاستكشافي الأهم في الخمسين سنة المقبلة لا يتمثل في العلوم الطبيعية، ولا في علم الأحياء (الأرضي)، بل يتمثل يقينا في البحث عن أدلة تؤكد أو تنفي وجود مخلوقات ذكية خارج الكرة الأرضية، يقول «في اعتقادي أنه بحلول سنة 2050، ستكون مفاجأة إن لم نفهم كيف بدأت الحياة على الأرض. سنكون حينئذ قادرين – حتى دون أدلة خارج أرضية مباشرة ـ على تفسير نشوء حياة من نوع أساسي ما على أسطح الكواكب الأخرى. ولكن هذا يترك سؤالا آخر مفتوحاً يمكن أن تتبين صعوبة الإجابة عنه وهو: لو أن حياة بسيطة نشأت، فما احتمالات عدم تطورها إلى شيء ندركه على أنه ذكي؟ لكشف ذلك حسب مارتن سيتم إرسال أسطول من المُجسمات الفضائية

إلى المريخ خلال العقد القادم لدراسة سطحه والعودة بعينات منه في النهاية إلى الأرض، مؤكداً أن هناك خطط أطول مدى للبحث في أماكن في مجموعتنا الشمسية باستخدام مُجسمات فضائية ربوتية، منها الغلاف الجوي للقمر العملاق «تيتان» التابع لكوكب زحل، والمحيطات التي يكسوها الجليد على سطح قمر أوروبا التابع للمشتري. يقول «لا أحد يتوقع الآن وجود حياة متقدمة في مكان آخر في مجموعتنا الشمسية، ولكن شمسنا مُجرد نجم واحد من مليارات النجوم في مجرة الطريق اللبني وحدها» (3). إذن حسب مارتن لا يمكن نفي ذلك بالمطلق، فالجهود الرائدة تواصل عملها خصوصاً الجهود التي يبذلها معهد «البحث عن حياة خارج الأرض». لقد ذهب مارتن إلى أنه في حال فشلت هذه الجهود، فإن هذا الفشل يعني بالضرورة أنه لا توجد صور أخرى للحياة الذكية، ربما تكون هناك حيوات تأملية متفوقة، ولا تفعل شيئاً لتكشف عن وجودها. ومن ناحية أخرى حسب مارتن، سيعظم احترامنا لذاتنا كونيا إذا كان كوننا/ الأرض الصغير موطناً فريداً من نوعه للحياة الذكية.

مارك دي. هاوزر (Marc D. Hauser): عقول يمكن استبدالها.

مارك عالم متخصص في علم الأعصاب الإدراكي، وأستاذ بقسم علم النفس وبرنامج العلوم العصبية بجامعة هارفارد. ما تطرق إليه مارك يُعد مثيراً جداً، وربما لم يخطر ببال أحدنا يوماً، حيث يقول «تأمل الغرائب التالية: دجاجة زرع في مخها قطعة من مخ سمان، تحني رأسها كسمانة، ولكنها تصيح كدجاجة، رجل سبعيني مُصاب بالشلل الرعاش، وقعيد كرسيه المتحرك، تزرع في مخه قطعة من مخ خنزير، فيتوجه من فوره لممارسة الجولف دون أي أثر للقطعة الخنزيرية المزروعة له. هذا ليس ضرباً من الخيال العلمي على طريقة دوجلاس آدامز (Douglas Adams)، بل حقيقة علمية، إذا يمكننا اليوم تبادل الأنسجة المخية، ليس فقط بين أفراد النوع نفسه بل بين الأنواع المختلفة. بعد خمسين سنة من الآن» (4). يؤكد مارك أنه رغم العواقب العلمية والأخلاقية لهذا الأمر، فإن هذا العلم الدقيق – علم الأحياء العصبي ــ سيحدث ثورة في فهم المخ خلال مراحل النمو وكيفية نشوئه على مر الزمن. إن القيام بذلك في غضون الخمسين سنة المقبلة، سيكون متاحاً بتوفر التكنولوجيا اللازمة، لكن ما يؤكد عليه مارك هنا بقوله «ما يشغلنا هنا هو أن تكنولوجيتنا تنطلق بنا إلى عوالم مجهولة ذات عواقب أخلاقية غير واضحة. فإذا استبدلنا بعض أجزاء المخ، أو فعَّلنا عمل الجينات أو أبطلناه، فمن سيكن مسؤولا عن العواقب؟ العالم؟ الطبيب...» (5). بناء على هذا يمكن القول أن الخمسين سنة المقبلة تحمل في طريقها المفاجآت الايجابية والسلبية منها.

ميهالي تشيكسنتميهالي (Mihaly Csikszentmihaly): مستقبل السعادة.

ميهالي عالم موسوعي متعدد المعارف وُلد في المجر. شغل منصب قسم علم النفس بجامعة شيكاغو. ميهالي من جهته يرى أن من بين القضايا التي ستكتسب أهمية محورية في السنوات الخمسين المقبلة تتمثل في كيفية استخدامنا لقدراتنا في التحكم في التركيب الجيني للنوع البشري. ففي الماضي حسب ميهالي كان الأجداد يستخدمون طرقا بدائية للانتخاب الوراثي بغية تحديد أنواع الأطفال الذين

يعيشون حتى عمر التناسل. «أما الآن فنحن أُهدينا هدية يكتنفها الشك تتمثل في الوصول إلى الهدف نفسه بهدف العلم» (6). وقد عرف المزارعون - قبل أن يخطر على بال أحد وجود الجينات بزمن طويل- أن سمات الأبوين تنتقل إلى الذرية، فتمكنوا بذلك من تحسين محاصيلهم أو أحجام مواشيهم بانتقاء أفضل سلالاتها واستيلادها، وهذا الأمر من السهل تطبيقه على الإنسان.

تطرق ميهالي لبعض الممارسات العشوائية هنا وهناك، كالقيام بخَصي الأطفال، ثم بعض الطقوس الدينية كغطس الجنين في الماء كما كانت تقوم الكنيسة الأرثوذكسية الروسية. ويُعلق على ذلك بقوله «كانت معظم هذه الممارسات عشوائية دون أي أساس في فهم كيفية انتقال مختلف السمات من جيل إلى الذي يليه. ولكن هذا الوضع يوشك أن يتغير جذريا في العقود القادمة. يوجد في الوقت الراهن فرعان من أكثر فروع العلم البشري حيوية، وهما علم الوراثة السلوكي (الذي يحاول التحقق من درجة قابلية توارث سمات سلوكية مثل الفصام والنزوع إلى الطلاق والمعتقدات السياسية بل والسعادة) وعلم النفس النشوئي (الذي يبحث في الآليات التي يمكن بواسطتها انتقاء هذه السماء ونقلها من جيل لآخر). غير أن كلتا المقاربتين تفترضان أن الطبيعة والتنشئة مسؤولتان عن تشكيل سلوكنا وأفكارنا وعواطفنا، على الرغم من أنهما يرجحان الكفة لصالح الطبيعة» (7). وهنا يرى ميهالي أن هذا الاتجاه سيتعاظم بدرجة هائلة في الخمسين سنة المقبلة نتيجة التقدم في علم الوراثة.

رودني بروكس (Rodney Brooks) اندماج الجنس البشري والآلات.

بروكس مدير معمل الذكاء الصناعي وأستاذ علم الروبوتات في مختبر الذكاء الصناعي بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية. أشار رودني إلى أن التكنولوجيا واجهتنا على مدار الخمسمائة سنة الماضية بتعميمات قضت على إحساسنا بأنفسنا وبالعالم ككيانات متفردة، وسربت إلينا مشاعر متنوعة من القلق والسخط بل والعنف. ويذكر من التعميمات: أن حياة البشر ربما لم تبدأ هنا على كوكب الأرض بل جاءت من مصدر حياة موجود على كوكب آخر، ثم الاكتشاف بأن البشر ليس لديهم جينات بالكثرة التي كنا نتوقعها، بل الحقيقة حسب رودني أن جينات البشر أقل من جينات حيوانات أخرى كثيرة، وحتى أقل من البطاطس. وهنا يقول «والآن في بداية القرن الحادي والعشرين، يمكننا رؤية علامات تدل على أن الخمسين سنة المقبلة تبشرنا بتعميم آخر. ستشعر إنسانيتنا بالتهديد. وربما يؤدي هذا إلى نشوب حروب عنيفة على أفكار جوهرها عقلي وديني. لقد بدأنا بالفعل نرى مناوشات مبكرة لهذه الحروب، وهي مناوشات لا تنبئ بخير على الإطلاق. أما التعميم الذي نواجهه فهو أننا نحن البشر عبارة عن آلات، وعليه نخضع للمعالجة التكنولوجية ذاتها التي نطبقها بشكل روتيني على الآلات. ولإضفاء قليل من التعقيد على الموضوع نقول إن بنيتنا التكنولوجية التحتية ستتغير بالكامل، كما حدث تماما خلال الخمسين سنة الماضية، وسيتم تعميم تكنولوجيا أجسامنا وتكنولوجيا عملياتنا التصنيعية» (8). وكمثال على ذلك يذكر رودني ما تم التوصل إليه كمنظِّمات نبض القلب والأفخاذ الصناعية، ثم القلوب الصناعية.

يؤكد وردني على أن المصابين بضمور بقعي بالشبكية سيكونون أول المستهلكين عند النجاح في زراعة جهاز بصري. يقول هناك فرق حول العالم تعمل على أفكار لزراعة كاميرا على هيئة رقاقة سيليكون في شبكة

الإنسان، تعمل على توصيل عناصر الصورة مباشرة بالأعصاب الموجودة في الشبكية، أو إرسالها سلكياً أو لا سلكياً إلى مناطق معالجة الرؤية التي تقع خلف الرأس. وتم إجراء سلسلة من التجارب باستخدام أجهزة مزروعة قصيرة المدى، وحتى كتابة هذه السطور لدينا ثلاث مرضى يحملون أجهزة مزروعة بالشبكية منذ أكثر من عام على الرغم من أنه لم تنشر أي نتائج حتى الآن» (9). نقول إذن أنه في المستقبل الكثير من الأمور غير المتوقعة سابقاً ستكون اليوم وغدا حقيقة. وهذا ما يؤكد رودني بقوله «قبل مضي وقت طويل، سنبدأ في استخدام مثل هذه الإجراءات الإكلينيكية بطرق انتقائية. وعلى مدى العشر إلى العشرين سنة المقبلة، سيحدث تحول ثقافي، إذ سنستخدم تكنولوجيا الروبوت والسليكون والفولاذ في أجسامنا، لتحسين ما يمكننا فعله وفهمه في هذا العالم، وربما يقرر غير العميان تركيب جهاز حساس للأشعة تحت الحمراء أو الأشعة فوق البنفسجية في إحدى عينيهم. أو يمكننا جميعا تثبيت وصلة إنترنت لا سلكية مباشرة في المخ...» (10). كما يرى رودني أيضاً أنه خلال الخمس وعشرين سنة الأولى من هذا القرن، سيتم البدء في تحقيق تحسينات مشابهة ذات طبيعة بيولوجية، يقول: «وبحلول منتصف القرن الحادي والعشرين، سنملك عدداً كبيراً من القدرات البيولوجية الجديدة التي يبدو بعضها خياليا اليوم، مثلها في ذلك مثل التنبؤات بشأن السرعة والذاكرة وسعر أجهزة الكمبيوتر في يومنا هذا والتي بدت خيالية بالنسبة للمهندسين الذي عملوا على أول أجهزة كمبيوتر رقمية سنة 1950. ويبدو معقولاً أن نفترض أنه بحلول سنة 2050، سنتمكن من التدخل واختيار ليس فقط نوع الجنين عند الحمل، ولكن أيضاً العديد من خصائصه الفيزيائية والشخصية أيضاً...» (11). ولعل البحث المستمر بالمعاهد العلمية سيفاجئ البشرية باختراعات عظيمة في شتى مجالات الحياة. نزعم أن موضوع المستقبل وما سيحمله من مستجدات تكنولوجية غير مسبوقة، ستجعل الإنسان في حيرة، خصوصاً عندما تصبح الآلة منافساً للإنسان، ومتفوقاً عليه في كثير من الأمور. يقول الأمريكي روجر سي. شانك الباحث الرائد في مجال الذكاء الصناعي «بعد خمسين سنة من الآن، سيصبح من السهل جداً الحصول على المعلومات، بحيث يستطيع المرء أن يطرح سؤاله بصوت مرتفع، ليسمع رداً فورياً يأتي إليه من الجدران، المدعمة بقدر كبير من التكنولوجيا» (12).

الهوامــش :

1 ـ جون بروكمان، الخمسون سنة المقبل، ترجمة فاطمة غنيم، الناشر هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، الطبعة الأولى 2009.
2 ـ المرجع نفسه، ص: 9.
3 ـ المرجع نفسه، ص: 24.
4 ـ المرجع نفسه، ص: 50.
5 ـ المرجع نفسه، ص: 56.
6 ـ المرجع نفسه ، ص: 80.
7 ـ المرجع نفسه، ص: 81.
8 ـ المرجع نفسه، ص: 147.
9 ـ المرجع نفسه، -149 150.
10 ـ المرجع نفسه، ص: 150.
11 ـ المرجع نفسه، ص: 151.
12 ـ المرجع نفسه، ص: 163.

فوكوياما وزمن ما بعد الإنسان من خلال كتابه «نهاية الإنسان»

عبد العزيز بودين bodinabdelaziz10@gmail.com // باحث في مجال الدراسات السامية وحوار الثقافات

إنّ المتتبع للأحداث العالمية الأخيرة سيلحظ دون شكّ أنّ بيئتنا تغيّرت بفعل التّكنولوجيا وما رافقها بشكل غير مسبوق؛ ذلك أنّ «منتجات» العلم والتّكنولوجيا قد حوّرت كلّ شيء من حولنا، فنحن الآن نعيش حياة جديدة تماماً لم تكن موجودة منذ قرن مضى، وهو ما يفرض علينا التّكيف مع هذا «الذكاء الاصطناعي» بغية السّيطرة على ما خلقه الإنسان بيده لتحسين تواجده والقضاء على الفقر والمرض وتسريع الإنتاج، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية هناك جانب آخر مظلم لهذه الثورة التّكنولوجية وهو ما سيؤول إليه مصير الإنسان، والذي جعل مجموعة من المفكّرين يتنبّؤون بزواله أو استعباده والانتقال إلى عصر أو زمن ما أصبح يُعرف بـ«ما بعد الإنسان»؛ وهو الزّمن الذي سيصبح فيه الإنسان عبداً للتّقنية الرّقمية وأسير للآلات الذكية، هذا الموضوع عالجه الكاتب الأمريكي فرانسيس فوكوياما (1) في كتابه «نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية»، وهو كتاب صادر عن دار سطور المصرية سنة 2002، قام بترجمته أحمد مستجير من الأصل الإنجليزي: «OUR POSTHUMAN FUTURE : Consequences if the Biotechnology Revolution».

والكتاب يقع في 290 صفحة من الحجم الكبير قسّمه الكاتب إلى ثلاثة أجزاء، كلّ جزء يضمّ مجموعة من الفصول لا تقلّ عن ثلاثة، بالإضافة إلى مقدّمة وخاتمة، كان يهدف من خلاله كما يتبيّن من المقدّمة إلى التّأكيد على أننا «لم نقترب من نهاية العلم، بل الحقّ أنّنا على ما يبدو نعيش في جوف مرحلة هائلة من التّقدم في علوم الحياة، ليس ثمّة نهاية منظورة للعلم، لكنّ التّاريخ تاريخ الإنسان الذي نعرفه قد ينتهي مع تقدّم العلم الذي لن ينتهي، أثمة احتمال حقيقي في أن يتسبّب هذا الفيض الغزير المتلاحق من المعارف الوراثية والبيولوجية في أن ينتهي جنس البشر ليظهر منّا جنس بشري جديد ينقلب علينا فنفنى؟ هل سنقتل بسب المعرفة التي اكتسبناها؟» (2).

في الجزء الأول «السّبل إلى المستقبل» أكّد الكاتب على أنّ أخطر ما تهدّدنا به البيوتكنولوجيا (3) المعاصرة هو احتمال أن تغيّر الطبيعة البشرية، ومن ثمّ تدفع بنا إلى مرحلة ما بعد البشرية من التّاريخ، لأنّ الطّبيعة البشرية موجودة، هي مفهوم ذو مغزى، وفّر استمرارية وطيدة لخبرتنا كجنس، فالطبيعة البشرية مع الدّين هما ما يحدّد أهمّ قيّمنا الأساسية، الطبيعة البشرية بحسب رأيه تشكّل وتقيّد الصّور المحتملة للنّظم السّياسية، لذا فإنّ أيّ تكنولوجيا لها القدرة على إعادة تشكيل ما نكوّنه، ستقود إلى عواقب وخيمة في يوم من الأيام، «فقد يتّضح في آخر الأمر أنّ قدرة التّكنولوجيا أقلّ ممّا يبدو لنا اليوم، أو أنّ تطبيقاتها عندما تطبّق ستتّسم بالاعتدال والحذر، لكن هناك من بين أسباب عدم تفاؤلي حقيقة أنّ

البيوتكنولوجيا تمزج في حزمة واحدة مناقب صريحة بمثالب خبيثة بحيث يصعب التّمييز بينهما» (4).
هكذا إذن سننتقل حسب فوكوياما إلى زمن جديد هو زمن «ما بعد الإنسانية» الموجودة ضمناً في كثير من جداول أعمال البحوث البيولوجية المعاصرة، وضمن التّكنولوجيات الجديدة الناشئة من مختبرات الأبحاث والمستشفيات سواء تعلّق الأمر بعقاقير تغيير المزاج، أو مواد زيادة كتلة العضلات، أو عقاقير محو الذاكرة الانتقائية، أو الفحص الجيني قبل الولادة، يمكن بسهولة أن تستخدم لتعزيز القدرات البيولوجية للبشر وتخفيف حدّة الأمراض، فالجنس البشري هو جنس ضعيف في نهاية المطاف، أمراضه تتطوّر باستمرار، يعاني من القيود المادية، ويعيش حياة قصيرة، بالإضافة إلى الغيرة، العنف، والقلق المستمر، تبدو مشاريع «البعد إنسانية» منطقية وجذابة، ولكنّ فوكوياما لديه نظرة مختلفة حيث يذهب إلى أنّ المجتمعات قد لا تقع فريسة سهلة لنظرة دعاة ما بعد الإنسانية ولكنّهم قد يقعون في شراكها دون إدراك، نظراً للمغريات البيولوجية التي يقدّمها أنصارها بثمن أخلاقي فادح.
وفي هذا الجزء أيضاً أشار فوكوياما إلى أنّ التنبؤ التّكنولوجي أو ما ستكون عليه البشرية في المستقبل أمر صعب للغاية ومحفوف بالمخاطر، لاسيّما إذا كنا نتحدث عن واقع قد تحدّث بعد جيل أو اثنين، ورغم ذلك فمن المهم أن نعرض بعض السّيناريوهات لمستقبلات محتملة تقترح مجموعة من النّتائج، البعض منها سيظهر على الأغلب والبعض الآخر قد لا يتحقّق أبدا، المهم من هذا كلّه هو أنّ البيوتكنولوجيا قدّمت آثارا ستكون لها عواقب على السّياسة الدّولية، «فما نحياه اليوم ليس ببساطة مجرّد ثورة تكنولوجية وفقط وإنّما هي ثورة في علم الحياة الأساسي، فهي تعتمد على النّتائج وعلى التّقدم الذي تمّ في عدد من المجالات المرتبطة بجانب البيولوجيا الجزئية؛ هي تعتمد على علم الأعصاب الإدراكي، وراثة العشائر، وراثة السلوك، السّيكولوجيا، الأنثروبولوجيا، البيولوجيا التّطورية، علم عقاقير الأعصاب. لكلّ مجالات التّقدم العلمي هذه تضمينات سياسية محتملة، لأنّها تعزّز معرفتنا، ومن ثمّ قدرتنا على منابلة أصل كلّ السّلوك البشري» (5).
وفي ختام هذا الجزء الأوّل أكّد فوكوياما أنّه من الواجب علينا أن نقلق من البيوتكنولوجيا ومن هذا التّقدم التّكنولوجي الهائل بصفة عامّة، لأنّ الإنسان في طريقه - حسب ما يظهر- نحو بناء «كيّانات تكنولوجية تتفوّق عليه في الذكاء، وبذلك سيدخل العالم إلى نظام جديد، سيلفظ في غمضة عين كلّ القواعد السّابقة على وجوده، ويصبح مختلفاً بصورة جذرية عن النّظام القائم الآن، حيث ستزداد وتيرة الإنجازات التّقنية بصورة تقضي على أيّ أمل في السّيطرة عليها، وسيمكن عند ذلك تحقيق إنجازات – كان يستغرق تحقيقها عدّة قرون- في ساعات معدودة، ولكن في نفس الوقت سيصبح الإنسان نفسه بلا حول ولا قوّة أمام تلك الكيّانات التّكنولوجية التي تتفوّق عليه، تماما مثل ما حدث للحيوانات عندما ظهر من هو أكثر منها ذكاء، فسخّرها لخدمته، وربّما تقرّر الحكومات حينئذ أنّه لم يعد هناك حاجة للمواطنين، فالكيّانات التّكنولوجية تفعل كلّ شيء» (6).
في الجزء الثّاني «أن نكون بشراً» أسهب الكاتب في الحديث عن الكرامة البشرية، معتبرا تحويل الإنسان إلى آلة أمر مناقض لهذه الكرامة التي سعى إلى محاولة تثبيتها منذ آلاف السنين، لكن في المقابل - وفي إطار تثبيت هذه الكرامة- يرى فوكوياما أنّه على الدّولة أن تدعم التّكنولوجيا التي تسمح لنا في المستقبل

أن ننجب أطفالاً أكثر ذكاء، أكثر صحّة، أكثر طبيعية، فالأغلب أن تكون تكنولوجيا التّعزيز الوراثي مكلّفة وأن تتضمّن بعض المخاطر، ولكن حتّى ولو كانت رخيصة نسبياً ومأمونة فسيعجز الفقراء أو منخفضو التّعليم عن الانتفاع بها، وعلى هذا فلابدّ من تقوية دور الدّولة في الحرص على استفادة الجميع من هذه التّكنولوجيا.

وفي هذا الجزء أيضاً لم يفت الكاتب أن يعبّر عن قلقه المرتبط بمصير الإنسان المعاصر، والذي سوف تبتلعه الآلة الذكية والتّكنولوجيا الرّقمية التي اخترعها بيده فصارت متدخّلة في إنسانيته، متوقّعا أن يصير الإنسان عبدا وأن تصير الآلة سيّدا، وذلك عندما تغدو هذه الآلة دقيقة في عملها ولا تخطيء أبداً، كما لم يخف فرانسيس فوكوياما قلقه من آخر الانجازات العلمية المتطوّرة التي توصّلت إليها العلوم البيوتكنولوجية خاصّة علم الأعصاب والدّماغ، والتي قد تؤدّي إلي تغيّير طبيعة الإنسان، وبالتّالي سوف تكون لها انعكاسات خطيرة على النّظام السّياسي نفسه، وهذا يعني أنّ العالم سائر بشكل واع أو لا واع، مباشر أو غير مباشر، نحو هدف محدّد بدقّة، ألا وهو تحقيق الحرية والدّيمقراطية والنّظام الليبرالي التّعددي بصفته أفضل نظام للبشر وآخر نظام، فليس بعد الدّيمقراطية إلا الدّيمقراطية، وليس ما بعد الحرية إلا الحرية، وبالتّالي فالتّاريخ سوف يصل إلي نهايته (7)، إلي غايته ومبتغاه، بعد تعميم النّظام الدّيمقراطي على كلّ المجتمعات البشرية الأخرى التي لم تنعم به حتّى الآن.

وفي ختام هذا الجزء أكّد فرانسيس فوكوياما من جديد على أنّ المعرفة بكلّ شيء هي أساس الوجود للفرد والمجتمع، وهي ما دفعنا إلى محاولة التّحكم في العلم مع استحالتها، فإذا استطعنا أن نتحكّم بمسيرة العلم فإنّنا سنتحاشى بالطبع الكارثة المتوقّعة، وإذا لم نستطع فسوف نسير نحو مصير مجهول، لا يعلم إلاّ الله شكله ونوعيته، والواقع أنّ نتائج علم البيولوجيا العصبية سوف تنعكس على النّظام الاجتماعي والسّياسي وليس فقط على طبيعة الإنسان وخلاياه ومورثاته الدّماغية والعصبية، وهو ما سيؤدّي حتما إلى عالم أقلّ مساواة وعدلاً.

في الجزء الثالث «ماذا نفعل؟» أشار فرانسيس فوكوياما إلى أنّ الجدل حول البيوتكنولوجيا اليوم يتركّز بين معسكرين؛ الأوّل هو معسكر أنصار حرية الإرادة، وينادي بأن ليس للمجتمع أن يضع العقبات أمام تطوير التّكنولوجيات الجديدة، أو أنّه لا يستطيع، ويضمّ هذا المعسكر الباحثين والعلماء الرّاغبين في توسيع جبهات العلم، ويضمّ صناعة البيوتكنولوجيا المؤهّلة للاستفادة من التّقدم التّكنولوجي المحرّر من الأغلال، لاسيّما في الولايات المتّحدة وبريطانيا. أمّا المعسكر الثاني فهو مجموعة مختلطة تشغلها المخاوف الأخلاقية من البيوتكنولوجيا، وتضمّ بعض المتزمّتين دينياً، والبيئيين الذين يؤمنون بحرمة الطبيعة، ومعارضي التّكنولوجيا الحديثة، واليساريين الذين يقلقهم احتمال عودة اليوجينيا (8)، وقد اقترح أصحاب هذا المعسكر حظراً على مجال عريض من التّكنولوجيات الحديثة، بدءاً من الإخصاب خارج الرّحم وبحوث الخلايا الجذعية، وحتّى المحاصيل عبر الجينية واستنساخ الإنسان.

وفي إطار إجابته عن السؤال الذي طرحه في بداية هذا الجزء والمتعلّق بما العمل لمواجهة خطر البيوتكنولوجيا، اقترح فوكوياما وضع معاهدات دولية سيكون التّفاوض عليها غاية في الصعوبة، وسيكون تنفيذها صعباً، وفي غياب مثل هذه الاتّفاقيات الدّولية فإنّ الدّولة التي تبادر بتنظيم نفسها ستدفع

بالدّول الأخرى لتتفوّق عليها، أمّا إذا بقي الوضع على ما هو عليه فحتما سننتقل إلى «عالم ما بعد البشر، عالم أكثر تنافسية من عالمنا هذا، قد يكون عالماً تختفي فيه فكرة الإنسانية المشتركة، لأنّنا مزجنا الجينات البشرية بجينات أنواع أخرى كثيرة ولم تعد لدينا فكرة واضحة عمّن يكون الإنسان، لذلك ليس علينا أن نقبل أيّا من هذه المستقبلات تحت ذريعة الحرية، وليس علينا أن نعتبر أنفسنا عبيدا لتقدّم تكنولوجي محتوم إذا كان هذا التّقدم لا يخدم غايات الإنسان» (9).

المصدر:

فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير، إصدارات سطور، الطبعة الأولى، 2002.

الهوامـــش :

1 - فيلسوف واقتصادي وسياسي أمريكي، ولد عام 1952، اشتهر بكتابه نهاية التّاريخ والإنسان الأخير الصّادر عام 1992، والذي جادل فيه بأنّ انتشار الدّيمقراطيات الليبرالية والرّأسمالية والسّوق الحرّة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النّهاية للتطوّر الاجتماعي والثقافي والسّياسي للإنسان. ارتبط اسمه بالمحافظين الجدد، ولكنّه أبعد نفسه عنهم في فترات لاحقة. عمل كأستاذ جامعي، وعمل أيضا في مركز الدّيمقراطية والتّنمية وسيادة القانون بجامعة ستانفورد منذ 2010. قبل ذلك، عمل أستاذاً ومديرًا لبرنامج التّنمية الدّولية في كلية الدّراسات الدولية المتقدّمة بجامعة جونز هوبكنز وأستاذا للسّياسة العامّة بجامعة جورج ميسن. تتمحور أطروحات ومؤلّفات فوكوياما حول قضايا التّنمية والسّياسة الدّولية. من مؤلفاته النظام السياسي والاضمحلال: من الثورة الصناعية إلى عولمة الديمقراطية (2014)، أمريكا على مفترق طرق: الدّيمقراطية، السّلطة، وميراث المحافظين الجدد (2006)، مستقبلنا بعد البشري: عواقب ثورة التّقنية الحيوية (2002)، الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار (1995)، الخلل الكبير: الطبيعة البشرية وإعادة بناء النّظام الاجتماعي (1999 (https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%)

2 - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير، إصدارات سطور، الطبعة الأولى، 2002، ص: 9.

3 - البيوتكنولوجيا هي تطبيق المعلومات المتعلّقة بالمنظومات الحيّة بهدف استعمال هذه المنظومات أو مكوّناتها في الأغراض الصّناعية، أي أنّها تقنية مستندة على علم الأحياء، خصوصًا عندما تستعمل في الزّراعة، علم الغذاء، والطب.

4 - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ص: 32-31.

5 - نفسه، ص: 50-49.

6 - جبريل العريشي، عصر ما بعد الإنسان، صحيفة عكاظ، العدد 4749، بتاريخ: 18 يونيو 2014.

7 - يرى فوكوياما في كتابه "نهاية التّاريخ والإنسان الأخير" الصّادر سنة 1992 أنّ نهاية التّاريخ لا يُقصد بها توقّف استمرارية الأحداث، حتّى الهائل أو المروّع منها، وإنّما توقّف التّاريخ، التّاريخ كما هو مفهوم لديه ولدى الكثيرين غيره من أنّه تجربة بشرية تتطوّر بشكل متّصل ومتماسك، وهو يعتقد أنّ هذا المفهوم يتطابق إلى حدّ كبير مع منظور الفيلسوف الألماني هيجل للتّاريخ، والذي تحوّل إلى جزء من حياة البشر عندما استعاره كارل ماركس من هيجل. فالحياة ستستمر تفجر الأحداث سواء أكانت هامّة أم غير هامّة، وستستمر من ميلاد إلى موت، وستستمر الجرائد في الإطلال كلّ يوم، وستستمر نشرات الأخبار اليومية، لكنّ الاختلاف الوحيد أنّه لن يكون هناك أيّ تقدم أو تطوّر بعد اليوم فيما يتعلّق بالمبادئ والعقائد والمؤسّسات.

8 - تدعى اليوجينيا أو حركة تحسين النّسل؛ وهي حركة ذات أهداف سياسية واجتماعية لها من النّتائج غير الأخلاقية ما وسمها بسوء السّمعة، حتّى بعد أن تطوّرت إلى علم قائم بذاته في عالمنا المعاصر، يعمل على تحديد مواقع آلاف الجينات المرضية في الإنسان، وإخضاعها لتشخيصات دقيقة تبشّر بالوصول إلى علاجات لها كان الأمل فيها ضعيفا حتّى وقت قريب. أنظر: صلاح عثمان، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص: 256.

9 - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ص: 204-203 بتصرف.

عصر «ما بعد الإنسان» أو زمن انتصار التّكنولوجيا

سعيد عبيدي saidabidi33@gmail.com // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

خلال السّنوات القليلة الأخيرة أصبحت البشرية تمتلك القدرة على إعطاء شكل آخر للوجود وللإنسان؛ إذ أصبح في الإمكان تعديل الجسد وتطوير إمكانياته تطويراً مذهلاً بل حتّى الإضافة إليه باستخدام التّكنولوجيا والتّقنية الرّقمية، باختصار إنّنا نعيش زمن «ما بعد الإنسان» () بعد أن عشنا زمن «ما بعد الماركسية» وزمن «ما بعد الحداثة» وزمن «ما بعد التّاريخ» وزمن «ما بعد الصّناعة» وغيرها، فالاستخدام المتكرّر لكلمة «ما بعد» يعكس تلك النّزعة «المتأصّلة في مجتمعات الأمم المتقدّمة لـ»المراجعة» المستمرّة لما يكون قد ترسّخ في ثقافاتها من مسلّمات وأفكار وتصوّرات عن الواقع المعاش، ولا تقتصر هذه المراجعة على ما ثبت خطؤه أو قصوره من أفكار، بل تمتدّ لتشمل حتّى تلك الأفكار التي أثبت صحّتها مردودها الإيجابي على أحوال المجتمعات التي تبنّتها، ولا تنحصر نتائج تلك المراجعات وآثارها على مجتمعات المنشأ، بل نراها تمتدّ لبقيّة المجتمعات لتؤثّر في أحوالها بشكل أو بآخر، لذا لا يكون مستغربا إن أطلقنا على زماننا اسم «زمن الما بعد» (1).

إنّ زمن «الما بعد» هو زمن تجاوز ما استقرّ في عقولنا من أفكار حتّى تحجّرت فيه كمسلّمات غير قابلة للنّقاش، وزمن تجاوز ما اعتدنا عليه من مؤسّسات ونظم اجتماعية والتي تجمّدت في ممارساتنا حتّى أصبحت غير قابلة للتّغيير، وزمن تحدّي منظومة قيّم رفعناها إلى درجة القداسة حتّى أصبحت أيّ دعوة لمناقشتها من المحرّمات، ففي هذا الزمن الذي تلاشت فيه الحواجز التي تحدّ من انتشار المعلومات والأفكار بفعل الإنترنت والفضائيات لا منقذ لنا من موجة زمن «الما بعد» إلا بالانفتاح على ما تحمله إلينا التّكنولوجيا والتّكيف مع معطياتها، ولا يتأتّى هذا إلا بمناقشة ما نعتبره من المسلّمات، وبمراجعة ما استقر عليه المجتمع من بنى ومؤسّسات، وبتنقية منظومة قيّمنا، ممّا يحد قدرة مجتمعنا على الانطلاق.

ففي ظلّ هذه التّغيرات والمراجعات المتسارعة ظهرت حركة «ما بعد الإنسانية» أو «ما بعد الإنسان» والتي كانت نتيجة لمراجعة فكرة «عملية التّطور البيولوجي للإنسان» بهدف تحرير «الإنسان من بطء إيقاعاتها وضيق خيّاراتها، والتي تقوم على الاستخدام المكثف للمعرفة العلمية والابتكارات التّكنولوجية، فـ»ما بعد الإنسان» من منظور هذه الحركة ستجعل هذا الأخير يتمتع بقدرات عقلية تفوق عباقرة إنسان اليوم، وسيكون قادراً على مقاومة الأمراض، ويسيطر على الشّيخوخة ليتمتّع بشباب دائم، هذا بالإضافة إلى قدرته الفائقة على السّيطرة على مزاجه وغرائزه التي لا تنقضي» (2).

فمنذ وقت ليس بالقصير «سرت إشاعات على أنّ عصر الإنسان قد سلم مقاليده إلى عصر «ما بعد الإنسان»، ليس الأمر أنّ الإنسان قد مات، ولكنّ الإنسان بوصفه مفهوما قد تطوّر درجة أو درجات،

فالإنسان ليس نهاية الطريق، إذ يبزغ من خلفه السّايبورغ (Cyborg): الكائن الهجين المخلوق من تزاوج الكائن البيولوجي والآلية السايبرنيتيكية. وفي حين أنّه من الممكن أن تنظر إلى الإنسان بوصفه ظاهرة طبيعية بلغت النّضج بوصفها نوعا من خلال الانتقاء الطّبيعي والتّطور الجيني التّلقائي، فإنّه لا مكان لهذه الأوهام في السايبورغ، ذلك أنّه كائن مركب منذ البداية: كائن تكنولوجي يجمع ثنائية الطبيعي واللاطبيعي، المولود والمصنوع» (3).

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى أن المفهوم «ما بعد الإنسان» ظهر أوّل ما ظهر في كتابات الغربيين أمثال تيرانوفا تيزيانا (Terranova Tiziana) في كتابه « posthuman unbourded : Artificial Evo-lution And High-tech subcultures» الصّادر سنة 1996، وهالبرستام (Halberstam) في كتابه «Judith and Livingstone» الصّادر سنة 1995، وغراهام إلين (Graham, Elaine) في كتابه «Re-presentations of the post human» الصّادر سنة 2002، وفكوياما (Fukuyama) في كتابه «Our Posthuman Future: consequences of the biotechnology revolution» الصّادر سنة 2000، وبادنتون نيل (Badminton Neil) في كتابه «Post humanism» الصّادر سنة 2000، كما تحدث عن هذا المفهوم الكاتب حسن إيهاب في كتابه «Prometheus as Prerformer : towars a Posthuma-nist culture?» الصّادر سنة 1977 والذي قد يكون أوّل من تحدّث عن هذا المفهوم.

مفهوم «ما بعد الإنسان» دعوة صريحة إلى «تفكيك» هذا المخلوق، «وإعادة تجميعه وتشكيله وفق مفهوم جديد يفقده جوهر هويّته الجامعة التي رسخت في الوجود منذ بدء الوجود، فيفقده اسمه ولا يجعله إنساناً، بل «ما بعد إنسان» يبحث لنفسه، أو يبحث له، عن مصطلح آخر يلتقط سمات مكوّناته الجديدة ويدرك علاقاتها الممكنة فيضفرها في إهابه، ويتعرّف على جوهره العميق فيسمّيه، ويبدو جليّا أنّ عمليات تفكيك الكائن البشري وإعادة تشكيله إنّما تتمّ عبر سياقات ومسارات وخطوط إنتاج تلغي الحدود المعروفة بين العوالم الكونيّة والثّنائيات، المتجاوبة أو المتعارضة، حيث هنا يصير هذا الـ«ما بعد إنسان»، أو هذا الكائن المعاد تشكيله والذي يأتي مقروناً بـ«ما بعد حداثة أو بـ«ما بعد بعد حداثة»، كائناً تقانيّاً (نسبة إلى التقنية) مركّباً من ثنائية ملتحمة تضفر الطبيعي باللاطبيعي، والمطبوع بالمصنوع، والمولود الطبيعي البيولوجي بالمصنّع التّقاني الافتراضي، أي تضفر الإنسان بالتّقانة، أو تزاوج بينهما في سياق تركيب كان مجرّدا، أو كان محض تصوّر خياليّ علميّ أو غير علميّ، ولكنّه لم يعد كذلك، إذْ هو يمعن، منذ زمن ليس بقصير أبدا، في تجسيد نفسه وترسيخ حضوره في الحياة عبر تمظهرات نلمسها في كلّ لحظة، وفي كل حيّز اجتماعيّ أو اقتصاديّ أو ثقافيّ، وفي كلّ مجال معرفيّ، وفي كلّ بؤرة اهتمام ومكان وحين» (4).

إنّ مفهوم «ما بعد الإنسان» يختزل تلك النّظرة المزدرية للوضع الإنساني، والشغف بالقوّة المتميّزة والفائقة: إنه تجديد للصّراع القديم بين العلم والدّين؛ حيث العلم يحتفي بتفوّقه وقدرته على تجاوز وتقويض مسلمات الدّين، وهو دعوة صريحة للدّخول في عصر جديد يسلّم فيه الإنسان قدره للآلة الفائقة الذّكاء والقادرة على خدمة الإنسان وتمكينه من قهر الطبيعة؛ بل دعوة كذلك للتخلّي عن الخصائص المتميّزة للإنسان والاستسلام لعوالم ما بعد الإنسانية، والانتشاء بلذة التّفرد والتّميز. إنّ الفكر «ما بعد الإنساني» الذي هو في طور التّشكل، لم يظهر من فراغ، وإنّما هو استمرار لفكر قديم كان مفتوناً

بفكرة الخلود، وبالتّالي فتجديد هذا الفكر الآن قد ارتبط بسياقات جديدة (5).

وحسب أنصار «ما بعد الإنسان»، فإن مستقبل البشرية سيتغيّر تغيّراً جذرياً جذرياً عن طريق التّكنولوجيا، وسيكون بإمكان الكائن البشري أن يستعيد شبابه، وأن يضاعف ذكاءه بوسائل بيولوجية ومصنّعة، وأن يتحكّم في مزاجه النّفسي، وأن يمحو الآلام والمعاناة، وأن يغوص في الكون البعيد. ويعتقد أصحاب «نداء ما بعد الإنسانية» بفتح المجال أمام استعمال التّقنيات التّغييرية الجديدة لكلّ راغب فيها، وفي تحسين قدراتهم الفيزيولوجية والعقلية، والتّناسلية، وأن يكونوا من الآن فصاعداً أصحاب الأمر والنهي في حياتهم ومصيرهم، فأمرهم بأيديهم لا بأيدي غيرهم، وسيكون الأمر محزناً وكارثياً، في نظرهم، ألا تترجم هذه الفتوحات العلمية الجديدة على أرض الواقع، خوفاً منها، ورهاباً من التّكنولوجيا، أو لموانع غير مجدية، ومن المحزن والكارثي، أيضاً، انقراض الحياة الذّكية إثر مصيبة كبرى أو حرب عظمى تستعمل فيها التّكنولوجيا (6).

هكذا إذن يتبيّن لنا أنّ حركة «ما بعد الإنسان» تحتضن أفكارا ورؤى متعدّدة، وتتبنّى مبادئ النّزعة الإنسانية الحديثة، وتناصر العيش الجيّد لكلّ البشرية، وعليه فهي تقوم على مرتكزات حدّدها خالد ميار الإدريسي فيما يلي (7):

• الاعتقاد بالعجز الإنساني.
• الاعتقاد بضرورة تجاوز النّقص البيولوجي والنّفسي والذهني للإنسان.
• تكنولوجيا النانو والذكاء الصّناعي والمعلوميات الجديدة وتكنولوجيا علم الوراثة هي العلوم المشكّلة للتّحول إلى «ما بعد الإنسان».
• الإيمان بإمكانية الوصول إلى التّفوّق الخارق.
• القدرة على التّحكم في إمكانات الذات وتجاوزها.
• الوصول إلى تمديد العمر وتحسين مستوى العيش، بل الوصول إلى الخلود والاستمرار المطلق.

إنّ فكرة «ما بعد الإنسان» ما هي إلا قفزة على ما ألفناه واعتبرناه مقدّسا في دواخلنا، فأصحاب هذا التّصور يرون أنّه إذا استطاع الإنسان بناء «كيّانات تكنولوجية تتفوّق عليه في الذكاء، فإنّ العالم يدخل بذلك إلى نظام جديد، سيلفظ في غمضة عين كلّ القواعد السّابقة على وجوده، ويُصبح مختلفاً بصورة جذرية عن النّظام القائم الآن، حيث ستزداد وتيرة الإنجازات التّقنية بصورة تقضي على أيّ أمل في السّيطرة عليها، وسيمكن عند ذلك تحقيق إنجازات ــ كان يستغرق تحقيقها عدّة قرون ــ في ساعات معدودة، ولكن في نفس الوقت سيصبح الإنسان نفسه بلا حول ولا قوّة أمام تلك الكّيانات التّكنولوجية التي تتفوّق عليه، تماما مثل ما حدث للحيوانات عندما ظهر من هو أكثر منها ذكاء، فسخّرها لخدمته، وربّما تقرّر الحكومات حينئذ أنّه لم يعد هناك حاجة للمواطنين، فالكيّانات التّكنولوجية تفعل كلّ شيء. لهذا قد يبدو الأمر في أوّل وهلة كأنّه خزعبلات علمية، أو صورة من صوّر الخيال العلمي، لكنّ أصحاب هذا التّصور يقولون: ومن كان يصدّق أنّنا سنصل إلى ما وصلنا إليه اليوم، والذي كان ينظر إليه أجدادنا كخيال علمي؟» (8).

وعموما يمكن القول بأنّ ما بعد الإنسانية تتّسم بما يلي (9):

ــ التّداخل والتّرابط بين المجالات المعرفية (نانوتكنولوجيا وبيوتكنولوجيا والمعلوميات والعلوم المعرفية)، وهي علوم ستمكّن الإنسان من تجاوز نقصه وضعفه وتنمية مهارته العقلية والنّفسية والعصبية عبر

الذكاء الاصطناعي وتحميل المعطيات الرّقمية إلى دماغه.

ـ السّمة الثانية هي التّفرد الذي أشار إليه راي كرزويل () والتي تعني توقّع عصر التّميز الخاص لكائن ما بعد الإنسان، والذي سيعرف بامتلاك الآلات لقدرة خلق نفسها بنفسها وبالتّالي سيختفي الإنسان، ليحل محلّه كائن جديد «ما بعد الإنسان» أو كائن فائق الذكاء سيقرّر في مصير الكون بكامله.

ـ السّمة الثالثة مرتبطة بأهداف وهواجس ما بعد الإنسانية والتي تكمن في الرّغبة الجامحة للتّحرر من الطبيعة والتي اعتبرها دافيد بيرس مصدراً للضّعف والمعاناة والألم. فالفكر ما بعد الإنساني يدّعي حمل همّ إسعاد البشرية وهي سعادة مادّية بالأساس، تكمن في تمكينه من عيش سهل ومترف بدون ألم ولا معاناة ولا مرض ولا شيخوخة.

يُراد بما بعد الإنسان ذلك الكائن الإنساني الذي ستحوله التكنولوجيا إلى إنسان مركب من قطع غيار متعددة، مصنعة في المختبرات فهو «إنسان» معدل وراثياً، يصطلح عليه بـ Cyborg؛ وهو إنسان آلي أو شبه آلي يتجاوز النقص البشري.

FUKUYAMA, F ; the World's most dangerons idea: transhumanism; Foreirg Policy; 2004;P: 42 – 43

هو عالم متخصص في الذكاء الاصطناعي، ويُعتبر أحد كبار الدعاة لفكر ما بعد الإنسان وقد أسس جامعة تهدف إلى تكوين خبراء وباحثين في مجالات الذكاء الاصطناعي والنانو والمعلوميات القادرة على التفكير والإبداع لحل مشاكل البشرية القادمة والتمهيد كذلك لعصر ما بعد الإنسان.

أنظر: www. neohumanitas.org

الهوامــش :

1 - السيد نصر الدين السيد، خرابيش: تأملات عن المحروسة في زمن الهوجة، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2015، ص: 6.

2 - نفسه، ص: 7.

3 - أماني أبو رحمة، أفق يتباعد: من الحداثة إلى بعد ما بعد الحداثة، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، 2014، ص: 78. بتصرف.

4 - عبد الرحمن بسيسو، الإنسان وما بعد الإنسان، صحيفة العرب، العدد 10282، بتاريخ: 21/05/2016، ص: 16.

5 - خالد ميار الإدريسي، ما بعد الإنسان: قراءة نقدية واستشرافية للإفراط التكنولوجي وتأثيره على الوضع الإنساني، موقع مسارات للرصد والدراسات الاستشراقية نقلا عن مجلة مآلات، الرابط: http://www.massarate.ma

6 - Nick Bostrom ; Qu'est-ce que le transhumanisme?; World Transhumanist Association: For the ethical use of technology to extend human capabilities; 2006/01/06; http://www.transhumanism.org/index.php/WTA.

7 - خالد ميار الإدريسي، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية، أعمال الندوة الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء 25 –26 – 27 ماي 2011، ص: 345 – 346.

8 - جبريل العريشي، عصر ما بعد الإنسان، صحيفة عكاظ، العدد 4749، بتاريخ: 18 يونيو 2014.

9 - Voir : J.D.Vincent et G.Ferone ; Bienvenue en Transhumain ;Grasset ; 2011.

«ما بعد الإنسان».. المجالات والمآلات: «البيوإتيقـــــا» نموذجاً

فاطمة الزهراء الحاتمي ezzahraa2011@gmail.com // باحثة

هذه مادة تركيبية تجمع بين أهم ما جاء في دراستين تشتغلان على مفهوم trans-humanisme كما نعاين بشكل جلي في الدراسة الأولى للباحث المغربي خالد ميار الإدريسي، رئيس تحرير مجلة «مآلات» [فصلية محكمة تعنى بالدراسات الاستشرافية]، وهو أحد أهم المتخصصين في الاشتغال على المفهوم، وكما نعاين أيضاً في مضامين الدراسة الثانية للباحث التونسي محمد جديدي.

جدير بالذكر، أن الدراسة الأولى صدرت في موقع «مسارات» [massarate.ma] الإلكتروني، بتاريخ 5 يونيو 2013، وهو موقع تابع للرابطة المحمدية للعلماء؛ بينما صدرت الدراسة الثانية في موقع «مؤمنون» [mominoun.com] بتاريخ 10 مايو 2016.

يتوقف الشق الأول من الملخص عند مجالات ومآلات مشروع «ما بعد الإنسان»، بينما يتوقف الشق الثاني عند نموذج تطبيقي، ويتعلق بمفهوم وتطبيقات «البيوإتيقا».

«ما بعد الإنسان» : المجالات والمآلات

نبدأ بالدراسة الأولى، وجاءت في إطار سلسلة دراسات نشرها الباحث خالد ميار الإدريسي تحت عنوان جامع، هو «ما بعد الإنسان»، ويتعلق الأمر هنا بالجزء الرابع والأخير من السلسلة، وعنوانه: «المجالات والمآلات»، من خلال التوقف عند المجالات العلمية لتطبيق نظريات ما بعد الإنسان، حيث اعتبر الباحث أن انتعاش الحركة الفكرية ما بعد الإنسانية مرتبط بالتطورات التكنولوجية والعلمية الحالية، فهناك تسارع للاكتشافات والاختراعات المذهلة في جميع المجالات العلمية وخصوصا مجال الهندسة الوراثية والمعلوميات. وتحدث كرزويل في كتابه عصر الآلات الروحية عن التحولات التكنولوجية الكبرى التي ستعرفها الإنسانية في العقود المقبلة وقال بأنه "سيكون القرن الحادي والعشرين مختلفاً، فسوف يستطيع الجنس البشري بمساعدة تكنولوجيا الكومبيوترات التي ابتكرها حل مشكلات قديمة تدم الدهر، مثل الفقر، وربما الرغبة، وستكون لديه القدرة على تغيير الموت في مستقبل ما بعد الكائنات الحية. هل لدينا الطاقة النفسية لتلقي كل الأشياء الطيبة التي تنتظرنا؟ على الأرجح لا، وعلى أي حال ربما يتغير ذلك أيضا»، ويضيف ميار الإدريسي أن تساؤل كرزويل مرتبط بالحيرة التي ستصيب الإنسان من جراء الطفرة العلمية والتكنولوجية، فالإنسان مقبل على عصر الرفاهية الشاملة، حيث كل شيء في خدمته.

ففي المجال الطبي مثلاً، سيتطور المجال الطبي بشكل كبير، بحيث ستمكن الهندسة الوراثية حسب تقدير كرزويل من القضاء على السرطان ومجموعة من الأمراض. إذ تنفق أموال كبيرة على الأبحاث والدراسات لاكتشاف طرق معالجة الخلايا المعطوبة. ويرى البروفسور كاكو بأن البشرية عرفت ثلاثة مراحل من الطب. في المرحلة الأولى كان البحث منصباً على طرد الأرواح الخبيثة من الجسد، وتطور الأمر إلى اكتشاف الأعشاب القادرة على شفاء بعض الأمراض (وفي تحيز واضح لم يشر إلى الاكتشافات الطبية للحضارات غير الغربية ومن ذلك الحضارة العربية ـ الإسلامية).

أما في مرحلة ثانية، بدأت في نظرة منذ الحرب العالمية الثانية تم اكتشاف المضادات الحيوية واللقاحات، مما ساهم في اختفاء مجموعة من الأمراض. ولحسن الحظ، فإننا ندخل الآن المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الطب الجزيئي التي ربما كانت أكثرها إثارة وعمقاً. ولأول مرة في التاريخ يكتشف كل مستوى من مسببات المرض بروتينا فبروتينا، وجزيئياً فجزيئياً، وذرة فذرة. وتماماً مثل جنرال يقرأ بشغف خريطة دفاعات العدو، يمكن للعلماء اليوم أن يقرأوا الجينوم الكامل للجرثومة، ويحددوا النقاط الجزيئية الضعيفة في دفاعاتها. وكما يقول شيرفن نولاند من مدرسة الطب في جامعة ييل لقد مر فن الاستشفاء القديم على مدى 20 عاما من التفاؤل المحدود والبسيط نسبياً لحقبة المضادات الحيوية، إلى الآفاق غير المحدودة على ما يبدو للعصر الجزيئي.

بل، يضيف الباحث، هناك حديث حول إمكانية التحكم في وزن الجسم، من خلال جينات البدانة، كما يمكن التحكم في جينات الشعر والقضاء على مرض الصلع، وكذلك جينات الوجه؛ بل التحكم في جينات السلوك، والقضاء مثلا على الكآبة والقلق والخوف. ولهذا فالقوى الكبرى تستثمر أموالا كبيرة في الأبحاث القادرة على تمكين الجنود من مقدرات عضوية ومهارات ذهنية وكفاءات نفسية ومن ذلك تجاوز الخوف وعدم الشعور بالتعب والإعياء، بل ربما برمجة البشر لأداء مهام بدون وعي منه.

أما مجال التغذية، فلن يسلم هو الآخر من هذه المستجدات، فإذا كانت الصحة البشرية أساس لاستمرار فعالية وإنتاجية إنسان فإن التغذية هي أساس بقائه. ولذلك فجل الدراسات المستقبلية معنية باكتشاف المشاهد المستقبلية للأمن الغذائي الإنساني. ولهذا فرواد ما بعد الإنسانية يبشرون العالم بإمكانية صناعة غذاء لجميع البشرية. ولكن بأي ثمن؟

وقد خلُص الباحث إلى وجود تضارب حاصل بين العلماء حول المخاطر الصحية للغذاء المعدل وراثياً، لكن الشركات العالمية تضغط عبر وسائل الإعلام للترويج لفكرة سلامة الغذاء المعدل وراثياً، وأنه الحل الوحيد لمواجهة المجاعة العالمية وشح الموارد الطبيعية وتقلص الأراضي الفلاحية. وتتعرض مجلة

يُعتبر موضوع «الإنسان الآلي» المجال المفضل بامتياز لدى رواد ما بعد الإنسانية، ذلك أن الآلات هي مستقبل العالم: الآلات هي عبيد اليوم، ولكنها غداً، ستكون ذكية ومطيعة وناجحة وفعالة، أما في المستقبل البعيد، سيكون الإنسان هو العبد.

Nature وNewscientist وغيرهما من المجلات العلمية المرموقة، لهاته القضايا بالتفصيل. وساهم الشريط (Food,inc) في فضح التلاعب الجيني في الفلاحة الأمريكية، وأبرز دور الشركات الكبرى في توجيه الأبحاث الزراعية لصالح منظورها غير الأخلاقي وبالتالي تحالف اللوبي الفلاحي والسياسي وهيمنة شركات معينة على مجال إنتاج الحبوب والغذاء.

نأتي لمجال الإنسان الآلي، فهو المجال المفضل بامتياز لدى رواد ما بعد الإنسانية، ذلك أن الآلات هي مستقبل العالم. فإذا كان الإنسان في القرون الماضية وإلى اليوم يعتمد على العبيد البشر في إنجاز المهام اليومية، السهلة والشاقة، فإن الآلات هي عبيد اليوم وغداً ستكون الآلات ذكية ومطيعة وناجعة وفعالة ولكن في المستقبل البعيد سيكون الإنسان هو العبد في خدمة الآلات الذكية التي ستتجاوز الذكاء البشري.

إن التقدم الحاصل في مجال الإنسان الآلي، يبشر بإمكانية الوصول إلى عالم تسيره الآلات الذكية. بحيث يقول هلم بنوا بأن الروبوت أو الإنسان الآلي في المستقبل القريب، سيتخصص في مجالات معينة، في انتظار جيل آخر يقوم بكل شيء. وهكذا يتحدث عن إنسان آلي قادر على تسيير محطات نووية، وآخر متخصص في المجالات الصناعية، وآخر في الأبحاث الفضائية، وآخر محارب يقوم بتعويض الإنسان في الحروب المستقبلية، وآخر إطفائي، بل إنسان آلي يقوم بتلبية حاجيات جنسية! بل إن الإنسان الآلي، ينظر إليه في الغرب كشريك في العمل وليس نسخة بشرية. بينما رواد ما بعد الإنسان ينظرون إليه كامتداد للذات البشرية ومتجاوزاً لها في المستقبل، مضيفاً أن التفكير المستقبلي منصب على ابتكار نماذج من الإنسان الآلي، قادرة على الحديث والحوار وتعليم الإنسان، بل الانفعال الوجداني والإحساس! فمن المعقول الافتراض أنه قد يكون لدينا بحلول 2050 أجهزة إنسان آلي يمكنها أن تتواصل مع البشر بذكاء، وآلات لها عواطف بدائية وقدرة على تمييز الحديث، وتمتلك الحس والذوق السليمين. وبعبارات أخرى ستكون قادرين على الكلام معها، والحصول على محادثات شائقة إلى حد ما. ومن أجل العمل في مجتمع حديث، فمن الضروري أن يكون للإنسان الآلي عواطف ومقدار معين من التمييز، حتى يتمكن البشر من التواصل معه بسهولة. وقد يزيد هذا من درجة «التعلق بالإنسان الآلي».

عموماً، أحصى الباحث اكتشافات كثيرة في مجالات متعددة، مرتبطة بالحياة اليومية للناس، في الصحة والنقل والملابس والأجهزة المنزلية والبرامج والألعاب والإعلام وغير ذلك. وهذه البيئة المليئة بالتجديد التكنولوجي، ستمكن الإنسان من تغيير تمثله لنفسه وللعالم. كما أن رواد ما بعد الإنسان، يعتبرون ذلك بداية للتحول التكنولوجي المتسارع، الذي سيقدم الإنسان في عصر التفرد.

التكنولوجيا الفائقة ومآلات الانسانية

نأتي لمحور هام تطرق إليه ميار الإدريسي في مبحثه هذا، وعنوانه: مآلات الانسانية في ظل الوضع التكنولوجي الفائق، حيث اعتبر بداية أن خطاب الحركة ما بعد الإنسانية لازال في بداياته، ولكنه ينتشر بين جيل من الشباب الباحثين المنبهرين بالعلوم والتكنولوجيا، وخصوصاً في أوساط المنفصلين

عن الدين، والمعتقدين بإمكانية اكتشاف سر الحياة والخلود. والنقاش الاخلاقي حول التكنولوجيا وتطبيقاتها المتعددة لازال مستمراً. لكن واقعية ونفعية الشركات الكبرى تهزأ من ذلك، وتنظر إلى المستقبل من وجهة ربحية خالصة.

لقد ساهم فكر الحداثة في تنحية الدين، وجعل الإنسان في المركز وصاحب القرار في الكون، يضيف الباحث، فالحداثة تؤمن بأن الإنسان وحده قادر على تدبير أموره وشؤونه وليس في حاجة إلى الدين أو الله، للسير في الوجود. ولهذا اتجه الفكر الحداثي إلى تأليه العقل الإنساني، ورفعه إلى مرتبة عليا والوثوق به، وإذا كانت فلسفة الأنوار، قد تأسست على مبدأ تحرير الإنسان من كل أصناف الاستعباد. وبالتالي جعلت العقل مطية للتحرر، فقد تحولت هذه الأداة إلى وسيلة فظيعة لممارسة القمع والاضطهاد.

إن هذا النقاش المتنامي والذي يشترك فيه جل علماء وفلاسفة ورجال الدين في العالم، هو القضية الأساسية للعصر الحالي. لكن ما هو الاتجاه الذي ستكون له الغلبة، هل الاتجاه الداعي إلى التحرر من «دوغمائية» الأديان والاستمرار في التقدم ومعانقة التكنولوجيا لتحقيق السعادة الإنسانية؟ أم الاتجاه الداعي إلى تحكيم العقل والأخلاق والدين؟ لهذا يمكن صياغة مشهدين للوضع الإنساني في سياق التكنولوجيا الرفيعة:

ـ تكنولوجيا بدون إيمان ولا أخلاق / حضارة ما بعد الإنسان: هو المشهد المستقبلي الذي تتحكم فيه الشركات العالمية الكبرى وتفرض رؤيتها للتكنولوجيا واستعمالها المكثف بدون الخضوع لأي مُحدد أخلاقي. كما أن الدول والحكومات والمنظمات ستتنافس لامتلاك تكنولوجيا المستقبل، باعتبار أن ذلك محدد أساسي في الصراع الجيوسياسي العالمي. كما أن الحروب المستقبلية تفترض امتلاك القدرة على تحليل المعلومات بدقة عالية، ومعرفة مصادر التهديد المحتملة وبالتالي القدرة على التفوق على العدو في بيئات افتراضية وواقعية بتقنية غير مسبوقة، واعتبر الإدريسي أن هذا المشهد لن يكون فيه احتكام للأخلاق أو الدين، فالقوى الصاعدة، ستحاول بناء نظام محلي أو إقليمي أو عالمي شمولي، يعتمد حكامة رقمية رفيعة تراقب كل شيء وتتجسس على كل شيء وتوجه كل شيء وهناك توقع بأن تكون تكنولوجيا الانصهار مع الإنسان قادرة على إدارة البشرية كالغنم أو لنقل كائنات مبرمجة مطيعة.

ـ تكنولوجيا مقرونة بالإيمان والأخلاق / حضارة «إنسانية» جديدة: إذا سعت الدول والمنظمات الحكومية ومنظمات المجتمع المدني العالمي إلى تقنين التكنولوجيا ووضع قواعد قانونية صارمة لمراقبة

لا زال خطاب الحركة ما بعد الإنسانية في بداياته، ولكنه ينتشر بين جيل من الشباب الباحثين المنبهرين بالعلوم والتكنولوجيا، وخصوصاً في أوساط المنفصلين عن الدين، والمعتقدين بإمكانية اكتشاف سر الحياة والخلود.

المختبرات والأبحاث وتوجيهها، فإن ذلك من شأنه التخفيف من التطرف التقني وبالتالي السير نحو عصر جديد من الحضارة، يجمع بين الرقي العمراني بدلالته الشاملة والوعي الأخلاقي لمحدودية الإنسان ومخاطر تحدي الخالق.

«البيوإتيقا» ورهانات الفلسفة القادمة

«البيوإتيقا ورهانات الفلسفة القادمة» هو عنوان دراسة الباحث التونسي محمد جديدي، حيث اعتبر بداية أن البيوإتيقا تُشكل منذ نشأتها في مطلع سبعينات القرن الماضي رهانًا لتجديد الخطاب الفلسفي المعاصر وهي أيضًا عامل حاسم ومحفز على استمرارية الفلسفة ومنحها روحًا جديدة لا سيما بعدما أن أعلنت أصوات كثيرة من داخلها ومن خارجها عن موتها، أي عن موت الفلسفة ضمن سلسلة النهايات التي بدأها نيتشه بموت الإله لتتوالى حلقات النهايات مع الإنسان والمؤلف والمرأة والتاريخ والعقل، وكل ما دُرس في ظل موجة النهاية وامتداداتها، التي أخذت شكل الموضة أكثر منها إعلانًا عن نتيجة تفكير ودرس معمق.

كما أورد الباحث مجموعة من الحالات الواقعية التي حصلت هنا وهناك وأفرزت جملة من المعضلات المُعقّدة والمُتنوّعة، ولكنها أحداث دالة، وهي:

-1 الزوج الأمريكي العقيم واستئجاره لامرأة حاضنة.

-2 الشابة جان التي أحبها شاب آخر وقد تعرضت إلى أربع عمليات زرع أعضاء.

-3 السيد الإيطالي ويلبي الذي طالب بحقه في الموت.

-4 الطفل الأمريكي المصاب بسرطان أثر في منحاه السيكولوجي.

إن مثل هذه الحالات وأخرى كثيرة غيرها، حسب الباحث، ليست بالشاذة أو المنفردة أو الهيّنة التي تترك الفيلسوف سلبيًّا إزاءها أو غير مكترث بها إنّها حالات تتكرر باستمرار وتمس الكائن الإنساني في وجوده المادي والمعنوي. والفلسفة ليست نظرية مجردة وبمعزل عن واقع الفرد وحياته، حتى وإن أراد لها بعضهم مثل هذا التصور بل هي حياة يحياها الإنسان، يحياها كما هي مجسدة في جسمه أولاً، وهو ما يجعله أمام ما يتضمنه هذا الأمر من كيفية أساسية للزمان وللتغير. ومن هذه الزاوية فإنّ ارتباط الفلسفة بالبيوإتيقا يشير إلى عودة الأخلاق.

كما اعتبر الباحث في هذا السياق أن القرن الماضي تميز بوصفه قرن الأخلاق من حيث أنّ الفلسفة شقت طريقها ليس فيما أراده لها بعض رواد الفلسفة العلمية بتحديد وظيفتها في توضيح مسائل العلم والتقنية، ولكن في مواكبتها للعلم الذي استقل بنفسه في تخصصات شتى عن الفلسفة ومناقشتها المعيارية لما تفرزه نتائج العلم وتطبيقاتها التي غالبًا ما تنحرف إلى منزلقات ومخاطر غير مأمونة العواقب. فالعلم الذي جعله بعضهم أنموذجاً لليقين المعرفي تارة في الرياضيات وأخرى في الفيزياء، ثم تحول إلى البيولوجيا أصبح هو نفسه مشكلة من جهة تطبيقه ولا سيما في بعده الإنساني، وهذا ما تجاهلته الفلسفات العلمية بل دعت إلى استبعاد كل معيارية من الفلسفة، لولا أن المتمعن في تاريخ الفلسفة سيجد أنّ الأخلاق لم تختف يومًا من طروحات الفلاسفة. ولعلنا نجد في فلسفة

ديكارت ما يوجهنا صوب هذا المعنى إذ عندما نقرأ مبادئ الفلسفة لديكارت، ذلك التشبيه الموجود بين الفلسفة والشجرة، أو إن شئنا نوعًا من التصنيف للعلوم تبدو فيه هذه الأخيرة ذات ارتباطات عضوية بمثل ما يكون ذلك في الجسم الطبيعي وما الجذور (أي الميتافيزيقا) والجذع (أي الفيزيقا) والأغصان المتفرعة عنه(أي الفروع الثلاثة الطب، الميكانيكا، الأخلاق) إلا تشبيه حي لهذا الجسم الواحد. بيد أنّ المتأمل في الفروع العلمية الثلاثة، وهي بمثابة الثمار التي تقدمها الشجرة، يتساءل عن تخصيص هذه الفروع بعينها، لماذا الطب والميكانيكا والأخلاق بالتحديد؟ هل لأنّ التحديد يتماشى مع موقف ديكارت الفلسفي لا سيما منه الأنطولوجي والإبستمولوجي؟ هل ثنائية المادة والعقل هي خلفية هذا التحديد؟ ولكن ما علاقة الطب بالأخلاق؟ هل يفيد ذلك ديونطولوجيا كلاسيكية لمهنة الطبيب أو للطب علمًا كان أو فنًّا؟ وهل هي تقليد سار عليه العالم قديمًا منذ قسم أبوقراط؟ نأتي لمفهوم» البيوإتيقا» [Bioéthique] ويشير، حسب محمد جديدي، إلى تأليف بين كلمتين هما «بيو» Bio وتعني الحياة و»إتيقا» éthique وتعني عمومًا الأخلاق، ومن ثم يأخذ هذا التأليف صيغة التوحيد أو الاندماج وعليه فصاعدًا يصبح كل بحث في علوم الكائن الحي قابل لأن يتخذ خاصية أخلاقية فورية. وإذا كانت العلوم بصفة عامة والطبيعية منها بصورة خاصة قد جاءت بالدرجة الأولى لتشبع نهم الإنسان من المعرفة وترفع عنه حجاب الجهل، وتكون أداته الرئيسية على سبيل التقدم إلا أنّ الاكتشافات والتطورات الحاصلة في ميادين العلوم بقدر ما حققت الكثير من المحاسن للإنسان إلا أنّها بالقدر نفسه وربما أكثر من ذلك أثارت مخاوفه، وانطلاقًا من المقولة التي يرددها الباحثون (وفق قانون غابور loi de Gabor) بأنّ ما هو قابل للإنجاز سينجز (من الناحية التقنية Tout ce qui est réalisable sera réalisé، فالعلم لا يعرف حدودًا ولا يخضع لأيّ سلطة أخلاقية أو غيرها عدا تلك التي تخص تقدمه. إلا أنّه ومهما تكن مقاصد العلماء ونسبية حياد طرقهم التقنية، فإنّ البحث في البنية الحميمية للكائن الحي من طرف البيولوجيا الجزيئية سينتهي إلى شر. والتساؤل المطروح إذن هل ينبغي توقيف، منع وحظر أو تقنين بعض البحوث؟ وكيف سيكون ذلك ممكنًا سياسيًّا، قانونيًّا، اقتصاديًّا واجتماعيًّا إذا لم تكن الأخلاق هي الجزء المهم والمحرك الرئيسي؟ فحتى التقنية التي يحلو للباحثين التأكيد على موضوعيتها وحيادها ليست كذلك تمامًا، وهي مفعمة بتصوراتنا وأفكارنا المعيارية وتنتج في الوقت نفسه تحولاً لهذه التصورات والأفكار المتصلة باختياراتنا الأخلاقية الإنسانية. ومن هنا تبدو العلاقة بين البيولوجيا والطب من جهة والأخلاق من جهة أخرى أنّها

ما تفرزه المعالجات والتقنيات المطبقة في علوم الحياة والطب من قضايا شائكة حقيقة قائمة يقرّها أصحاب التخصص، ويدركون بوعي كبير أنّ هذه القضايا تتجاوز تخصصهم الضيّق، كما أنّ المهتم بالفلسفة سيدرك بجلاء مدى ما في هذه القضايا من بُعد فلسفي يخص الإنسان.

تنحصر في صيغتين تفضيان إلى تكريس تبعية الأخلاق، ذلك أنّ منطق التقدم في علمي الحياة والطب يعطي من خلال الاكتشافات الحاصلة السبق في التنظير لمصير الإنسان بشكل خاص في المستقبل وعندها لا يكون للأخلاق إلا الإطار البعدي، أي أنّه وفي الصيغتين علوم بيولوجية-طبية للأخلاق أو أخلاق حياتية-طبية فإنّ الكلمة النهائية تعود إلى علمي البيولوجيا والطب من أجل احتواء الخطاب الأخلاقي والتقليل من سلطته ومخاطره في تثبيط الدراسات والبحوث البيو-طبية ليس بتركه خارج دائرة العلم، وإنّما بإشراكه في جزء من البحث العلمي وتطبيقاته، ومن ثم استخدامه وتوظيفه في مواجهة خطابات أخرى (الخطاب الديني أو السياسي مثلاً).

كما أحصى الباحث عدة تعريفات للمفهوم، ومنها أنّها:

1 - البيوإتيقا هي بحث أخلاقي تطبيقي في القضايا المطروحة من طرف التقدم البيوـ طبي.

2 - البيوإتيقا هي الدراسة المتعددة الاختصاصات لمجموع الشروط التي يستوجبها تسيير مسؤول للحياة الإنسانية (أو الحياة الإنسانية) في إطار التطورات السريعة والمعقدة للمعرفة وللتقنيات البيوطبية.

3 - البيوإتيقا هي البحث عن حلول للخلافات القيمية (صراع القيم) في عالم التدخلات البيو-طبية.

4 - البيوإتيقا هي العلم المعياري للسلوك البشري المقبول في مجال الحياة والموت.

5 - البيوإتيقا، تعني دراسة المعايير التي ينبغي أن تسير أفعالنا في ميدان التدخل التقني للإنسان على حياته الخاصة.

6 - تعني البيوإتيقا أو تشير إلى جملة المقتضيات والشروط لاحترام الحياة الإنسانية والشخصية وترقيتها ضمن المجال البيولوجي الطبي.

وخلص الباحث إلى أن ما تفرزه المعالجات والتقنيات المطبقة في علوم الحياة والطب من قضايا شائكة حقيقة قائمة يقرّها أصحاب التخصص والباحثون في المجال المذكور، ويدركون بوعي كبير أنّ هذه القضايا تتجاوز تخصصهم الضيّق، كما أنّ المهتم بالفلسفة سيدرك بجلاء ــ إن هو تقرّب من مجالات الطب والبيولوجيا ــ مدى ما في هذه القضايا من بُعد فلسفي يخص الإنسان بالدرجة الأولى. ومع هذا فإنّ البيوإتيقا تثير إشكالات عدة ويلفها الغموض بدءًا من إشكالية علاقتها بالفلسفة ذاتها، وبعبارة أخرى هل هي جزء من الفلسفة يسمى الفلسفة التطبيقية أو فلاسفة الأخلاق بشكل عام، أم أنّها تريد في حالة ذيوعها وانتشارها أن تستحوذ على مكانة الفلسفة مستقبلاً فتصبح هي الفلسفة. يُراد للبيوإتيقا عند البعض، أن تكون جزءًا من الكل، بمعنى الحديث عن بيوإتيقا محلية ضيّقة إلى حد ما، في الوقت الذي يراها فيه بعضهم الآخر ذات حدود بعيدة ولا تقتصر على علاقة تربط علمي الحياة والطب بالفلسفة (الأخلاق) بل تتصور على أنّها تجمع لتخصصات متنوّعة وفروع عديدة يكون فيها للفلسفة حضور قوّي من خلال الأخلاق إلى جانب اللاهوت والقانون وغير ذلك من فروع العلم المحض أو التطبيقي.

في التأسيس الفلسفي للإنسانية البعدية: حالة الإنسان بعد الثورات العلمية

رشيد المشهور *relma70@hotmail.com* // باحث في الفلسفة

«لم تعد المسألة التي تشغلنا ماذا سيكون المستقبل، بل صارت المسألة: هل سيكون هناك حقا مستقبل؟!»
حنة أرندت

إن المتأمل في سؤال الإنسان في عالم اليوم يجد نفسه أمام صعوبات لا حصر لها، سواء تلك التي تخص أصله، أو الغاية من وجوده، أو مصيره، أو تلك التي تتصل بالعالم الذي يجد ذاته غارقاً في تفاصيله، ومتعاليا عليه، ومتجاوزا له. عالم على خيط رفيع، يعزف على إيقاعات ثورة تكنولوجيا الإعلام والاتصال، والمعلومات؛ وثورة صناعة روبوتات النانو؛ وثورة الجينوم؛ والصراعات الإقليمية والعالمية؛ وسيادة قيم الاستهلاك، والمال، وتشييء الإنسان، والعنف، والإرهاب تجاه الذات والغير والمحيط، وغيرها. عالم يتحدد فيه غياب الرابط الإنساني، وقيمة الإنسان، سواء بالمعنى الذي كرسته الفرويدية أو البنيوية (في الأنثروبولوجيا نجد كلود ليفي ستراوس أنموذجاً) أو الفلسفة النتشوية والهيدغرية؛ حيث تجسّد معنى موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر على حد تعبير عبد الرزاق الدواي.
ما الإنسان؟ وما «أصله»؟ وهل يختزل في هوية جامدة تتحدد في الدين أو اللغة أو المال أو النفوذ؟ أم في هوية دينامية منفتحة يستمدها من ذاته بوصفه إنساناً وحسب؟ وما الرابط بينه والشروط الموضوعية المحددة لوجوده؟ وما انعكاسات التفاوت في وتيرة التسارع بين تطور الإنسان وتقدم شروط إنتاجه على حياة الإنسان نفسه؟ وما الذي يحمل الإنسان ويدفعه للوجود والحياة؟ وفي المقابل، ما الذي يجعل الإنسان عدميا، وفاقداً للمعنى؟ ألم يستنفذ الإنسان ذاته ليتجاوزها إلى الما بعد الإنسان والتأسيس للإنسان المعدل والآلي؟؛ إنها الأسئلة المستفزة للفكر والعقل البشري، وهي ما يُضفي الحركية والدينامية على كل تفكير يقظ ومنتبه.
يبدو أن حياة الإنسان مليئة بالتناقضات، والمفارقات على جميع المستويات والأصعدة؛ حيث أصبح الإنسان المعاصر مُمزقا في ثنايا الوجود بين الصحة والمرض، والمتعة والألم، الرفاهية والفقر، والسعادة والتعاسة، والحياة والموت وغيرها. ويبدو علاوة على ذلك، أن هذا الإنسان مهووس بالتساؤل عن معنى حياته، ودلالاتها، ومعانيها للتعبير عن قلقه، وتوتره الوجودي، باحثاً، وباستمرار، عن معارف ملائمة تقوم على أسس عقلية وعلمية، وذلك، باستخدام مناهج دقيقة قابلة للتغيير، حسب مقتضيات البحث وملابساته وطبيعة مواضيعه، تمتح من قواعد العقل ومعاييره الدينامية ومعطيات الواقع

ومكوناته المجهرية.
إن المعرفة مغامرة يقوم بها الإنسان تجاه المجهول، وككل مغامرة يتحمل فيها المغامر كل نتائج مغامرته، من أجل إدراك حقيقة ذاته، وعلاقته بالآخرين والعالم، مصحوبة بدوافع متعددة؛ كالاندهاش، والانبهار، والذهول، والشعور بالجهل، والسؤال، والتفكير في المعاناة والمأساة، وكل أشكال العنف، والقسوة، وعوامل الموت البطيء أو الآني، والمجهول.
معلوم أن كل الفلسفات عبر التاريخ، منذ بداياتها الأولى «الفلسفة اليونانية» إلى الفلسفة المعاصرة، مروراً بكل من الفلسفة القروسطية والحديثة «بغض النظر عن منطلقاتها ومآلاتها وسيروراتها، انطلقت بشكل أو بآخر من التفكير في الإنسان، أصله، والغاية من وجوده، ومصيره بعد الموت، والقضايا التنظيمية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، وما إلى ذلك من القضايا الكبرى. لكنها، لم تسبر أغواره ومجاهله، وأكوانه المختلفة.
القول نفسه ينطبق على العلوم الإنسانية التي حاولت، من منطلقها، بناء معرفة علمية تتميز بالدقة، والموضوعية، والحياد منبهرة، في ذلك، مما حققته العلوم التجريبية عامة، وفيزياء القرن التاسع عشر من تقدم نظري وتطبيقي خاصة؛ وهو السجال الذي كان محايثاً لولادة العلوم الإنسانية ولمسارها فيما بعد، وما زال بشكل أو بآخر إلى اليوم، بين دعاة التفسير(«دوركهايم» أنموذجاً) ودعاة الفهم (مثال ماكس فيبر) أو أنصار اعتماد المنهج الكمي وأنصار اعتماد المنهج الكيفي في مقاربة الظاهرة الإنسانية. إلا أن هذه العلوم جعلت من الإنسان موضوعاً من المواضيع (وكأنه شيء من الأشياء) تارة، وجردته من إنسانيته وأفعاله الرمزية ودلالاتها الغنية بالمعاني، أو تناولته بشكل مغرق في قاع لا أساس له من الذاتية تارة أخرى، ومن ثمة، شيّدت حوله معرفة غير علمية.
ما الإنسان إذن؟ وما المقاربات التي يمكن من خلالها إدراك ماهيته، وتجاوز تناقضاته وصراعاته، ومأساته؟ وهل ترسنة العلوم المعاصرة بكل توجهاتها وفروعها، وبعيداً عن سلطة الأيديولوجيا وسطوتها، قادرة على لعب هذا الدور أم أنها أسلحة في ملكية القوى العظمى لتحقيق المصالح الخاصة بها، ومن ثمة، تكريس الصراعات وخلق أسواق للاتجار في السلاح، والبشر، والحجر؟ ما دور الثقافة والمثقفين في الكشف، والتجلي للامفكر فيه والخفي، وتهذيب الإنسان، وتحريره من الوهم، وعقد النقص الذي تنتابه باستمرار في زمن سيادة قيم العولمة والاستهلاك والنزعات التملكية والمادية؟
إن التفكير باعتباره إعمالاً للعقل بدرجة عالية من الدقة، واندهاشا من الوجود، وتنويراً ورفعاً للوصايا عن العقل البشري (دون نسيان تناقضات العقل وحدوده بالمعنى الكانطي). وبوصف التفكير

إن التجديد، والإبداع، والتمرد عن البرمجة، ورفض الجاهز والمعطى، وغيرها، آليات وأسلحة منهجية يمكن من خلالها أن يتحرر الإنسان من سلطة اليومي بوصفها موجة جارفة قد تحوله إلى مجرد حثالة على شاطئ الحياة.

قدرة على الشك، والفهم والتصور، والإثبات، والنفي، والتخيل، والإحساس. وقدرة على طرح السؤال وجرأة البحث عنه، والنقد ونقد النقد، وتحمل التبعات الحجاجية والبرهانية للدفاع الموقف الناتج عن مغامرة البحث هذه، بعيداً عن العنف، والتكفير، والتصغير، والتشهير، والتحامل؛ أي اعتماد منطق الكلمات لا منطق اللكمات. من شأنه أن لا يجعل الإنسان كحبة غبار في فرو الأرنب على حد تعبير جوستاين غاردر صاحب «عالم صوفي»؛ فالتفكير ببساطة شديدة تفكير لا تدمير؛ وهو حرية، وخير، وحق، وجمال، واقناع، واقتناع. إنه معول سلطة العادة، واليومي، ومختلف أشكال التنميط، والحتميات. والتفكير بالجملة تكسير للأقنوم أو القالب الذي يعمل على تنميط الإنسان.

من الواضح أن الإنسانية جمعاء لم تحقق السعادة، لا لإنها لم تنزع إليها، وإنما لضبابية حقيقتها وماهيتها. فالسعادة مطلب إنساني ومسعى كل إنسان. وإذا ما تأملنا جيداً في التحديات التي تواجهها الإنسانية من ارتفاع عدد حالات العنف الفردي والجماعي، وعدد حالات الموت بسبب الأمراض القاتلة، أو الانتحار، أو الإدمان، أو الحرب، ونمو ما يسمى بالهويات القاتلة، والخطر البيئي قائم الوجود الناتج عن إرادة التحكم اللاعقلاني في الطبيعة، سيتبين لنا أن السعادة لم تتحقق بعد، ويظل السواد يلوح في الأفق. وإذا كان الأمر كذلك، فالسعادة يمكن أن تكمن في أفعالنا وتصرفاتنا وأفكارنا، وكل ما يصدر عنا بوصفنا أفراداً وجماعات إنسانية. مادام أن تحقيقها، بشكل مطلق يبقى ضربا من المستحيل.

إن السعادة من هذا المنظور، والرغبة القوية في الحياة المفعمة بقيم الجمال والخير والحق، والتماهي مع الطبيعة الخيرة للإنسان تجاه ذاته، والعيش في انسجام مع الغير، شروط مؤسِسة للوجود. في أفولها يسقط الإنسان في غياهب العدم والعدمية، ويصير لاشيء. مكرسا لثقافة اللا، والتطرف، والجهل، واللامعنى، والموت. ومن ثمة، يفقد إنسانيته، وكرامته، وكينونته.

فبأي معنى يكون الكائن في الزمن الراهن كائنا إنسانيا؟ وأي دلالة تتخذها الحياة اليوم؟ ألا يجد كل إنسان ذاته محاصراً على الدوام، بين الوجود والعدم، المعنى واللامعنى، النباهة والبلاهة، الحياة والموت؟ تلك هي مأساتنا نحن البشر في هذا العالم.

قلما ينتبه المرء إلى أنه غارق، حتى النخاع، في تفاصيل الحياة اليومية، وعادات روتينية، وممارسات متكررة بين ثغرين، لا تحيد عن تحقيق الحاجات الضرورية، والملذات الصغيرة، والمتطلبات الضيقة في المجتمع الرأسمالي المعاصر المفرط في قيم الاستهلاك. خاضع في ذلك، إلى سلطة اليومي والعادات التي تجعله فاقدا لمعنى الحياة، ودلالاتها، وجمالها. لدرجة يمكن القول معها أن الزمن يسحب البساط من جوهر وجودنا دلالاته العميقة.

إن التجديد، والإبداع، والتمرد عن البرمجة، ورفض الجاهز والمعطى، وغيرها، آليات وأسلحة منهجية يمكن من خلالها أن يتحرر الإنسان من سلطة اليومي بوصفها موجة جارفة قد تحوله إلى مجرد حثالة على شاطئ الحياة.

إن استنطاق المعنى الفلسفي العميق للقيم الإنسانية الكونية «الخير والحق والجمال والدين» المؤسسة لكل القيم، وتأملها، والتفكير في المداخل الممكنة لتكريسها، بعيدا عن أي الأساليب الدعوية

الاختزالية، والشعارات الجوفاء، والتصورات الخلاصية والطهرانية، والإعلان عن النوايا أو أي منطلق كائن ما كان. يمكن عبره للإنسان أن يتجاوز سيادة التفسخ الأخلاقي، وأن يقف سداً منيعاً ضد الدوكسا، والفكر المغلق، والسلوك «الفقير» والقاصر، وتعطش تيارات خاصة إلى احتكار المعنى وتكفير الاختلاف والتميز وغيرها من قيم التعايش الإنسانية المشتركة.

الإنسان في هذا العالم الذي يعرف تحولات جذرية على جميع المستويات، والمليء بالفوضى وأعمال العنف والإرهاب، واتفاع الهوة بين من يملكون ومن لا يملكون، والتسارع الرهيب للتقدم التكنولوجي الذي يؤسس للإنسانية البعدية أو الإنسان المعدل المشابه والمخالف للإنسان الحالي، والأزمة الكوكبية البيئية، وغيرها. مطالب بالحكمة والتبصر، وإعادة النظر في القضايا الأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية؛ فالإنسان المعاصر مطالب بالتحكم في التحكم الذي دشنته فلسفة ديكارت العقلانية في فجر العصر الحديث؛ إنه محكوم عليه بأن يكون إنساناً، وذلك لضمان وجوده في الزمان.

الهوامــش :

- سغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، سلسلة كتاب الهلال، دار الهلال، العدد: 137، غشت 1962، مصر.
- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992.
- كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الأول، ترجمة مصطفى صالح، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، 1977، دمشق، سورية.
- كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الثاني، ترجمة مصطفى صالح توزيع دار الحرار، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، 1983، دمشق سورية.
- أرتور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، ترجمة وتقديم وشرح، سعيد توفيق، ومراجعة النص الألماني، فاطمة مسعود، الجزء الأول، والجزء الثاني، المشروع القومي للترجمة، عدد 1075، الطبعة الأولى 2006.
- شراك أحمد، فسحة المثقف قبل وبعد 11 شتنبر 2001، الدار البيضاء اتصالات سبو، الطبعة الأولى 2006، مطبعة النجاح الجديدة ، المغرب.
- جوستاين غاردر، عالم صوفي، ترجمة حياة الحويك عطية، دار المنى، الطبعة الثانية.
- ماكس فيبر، الأخلاق البروتيستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، مشروع صفدي للينابيع 3، مراجعة جورج أبي صالح، بيروت لبنان.
- إميل دوركهايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، قراءات نقدية في علم الاجتماع، الكتاب التاسع،
- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نبيل محسن، الطبعة الأولى 1999، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا.
- هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988.
- أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة أبو العلا عفيفي، سلسلة المعارف العامة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1936، القاهرة مصر.
- روني ديكارت، مقالة في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، بيروت، 1970.
- ألكسيس دو طوكفيل، الديمقراطية في أمريكا، اتحاد العالم للناشر 1018.
- مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية محاورات مع مجموعة من الفلاسفة، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سورية، الطبعة الأولى 2004.
- EDGAR MORIN, Science avec conscience, Fayard, nouvelle édition, 1990, France.
- خالد ميار الإدريسي، ما بعد الإنسان – قراءة نقدية واستشرافية للإفراط التكنولوجي وتأثيره على الوضع الإنساني، موقع مسارات، على الرابط الإلكتروني التالي: www.massarate.ma

a f k a r

دراسات

في سبيل إصلاح الإصلاح جمعية العلماء المسلمين الجزائريـــــــــين

ذ. محمد بن ساعو // جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2 ــ الجزائر.

تقديم: لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا مفهوم الإصلاح من أكثر المفاهيم استعصاءً على التحديد والضبط من منطلق اشتغاله داخل سياقات متعددة، وذات دلالات مختلفة.
لذلك شكّل هذا المفهوم محور إشكال فلسفي عميق، لكونه يتبلور في ظل وضع متأزم من الصعب التنبؤ بمآلاته وتعقل تمظهراته. ومن صلب هذه الإشكالية يبرز الجدل المشحون بالمفارقات من حيث تبنّي سبيل الإصلاح كخطوة أولى تستهدف تحرير العقول من الأوهام، والنفوس من الجبن، وعند استقراء تاريخ الجزائر خلال الفترة الاستعمارية (1830-1962) الذي ارتبط بواقع كولونيالي مرير، تفنن من خلاله الاستعمار في فرض أساليبه الإخضاعية، نجد الإصلاح كفعل مقاوماتي حاضراً في مسيرة النضال الجزائري ضد الكولونيالية الفرنسية في جزائر القرن العشرين.
وجّهت الفكرة الإصلاحية التي تبلورت مع بداية ثلاثينيات القرن العشرين كحركة مُهيكلة ومُنظمة عنايتها نحو إعادة ترميم الإنسان الجزائري ما بعد الموحدي على حد تعبير «مالك بن نبي»، والذي تضرر كثيرا من السياسة الاستعمارية الهادفة إلى طمس شخصيته وتشويه كيانه الحضاري. ورغم أن الإصلاح في الجزائر لم يتبلور ضمن نقد الذات، بقدر ما جاء نتاج السيطرة الأجنبية، إلا أن «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» التي تأسست في 5 ماي 1931 كتنظيم جمعوي، سعت جاهدة لتجسيد أفكارها الإصلاحية ذات المشارب المتنوعة، المصطبغة بطابع جزائري (1).
هذه التجربة الإصلاحية، ومن خلال حضورها الوازن في جزائر القرن العشرين، جعلت الكثير من الشخصيات الثقافية تتفاعل معها على غرار «محمد (حمودة) بن ساعي» (1998-1902). الذي تفاعل مع نشاطات وتوجهات الجمعية، لكنه مع ذلك لم ينضم إليها رسميا، فحافظ على مسافة تسمح له بممارسة فعل النقد. من هذا المنطلق، تأتي هذه الورقة البحثية لاستقصاء العلاقة بين المفكر «محمد بن ساعي» وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

أولاً: مختصر بيوغرافي:

«محمد (حمودة) بن ساعي» مفكر جزائري من مواليد مدينة باتنة في شرق البلاد سنة 1902

حيث تعلّم اللغتين العربية والفرنسية، لينتقل بعدها إلى مدينة قسنطينة للالتحاق بدروس العلامة «عبد الحميد بن باديس» (1889-1940) بقسنطينة، وحيث بدأت تظهر ميوله الإصلاحية (2). وجاء اختياره لقسنطينة وجهة لأنها كانت تمثل مركزاً ثقافياً لا إصلاحياً فحسب، فهي تشتمل على الكثير من الفضاءات الفكرية المتنوعة، وبذلك جعل تواجده بها فرصة للقاء جيل من المثقفين الجزائريين الذين استقروا هناك (3).

في عاصمة الشرق الجزائري، وفي حضن الحركة الإصلاحية، كانت أولى محاولات حمودة بن ساعي في الكتابة، انتصارا لتوجهه المناهض لسياسة الإدماج، حيث كتب تعقيباً حول مقال نشره الطبيب والمستشار البلدي «محمد زركين» أحد دعاة سياسة المشاركة والاندماج، وأبدى ابن باديس إعجابه الشديد عند اطلاعه على هذا الرد الذي لم ينشر بسبب الظروف غير المواتية (4). ويبدو أن وطنية بن ساعي وجرأته دفعته ليدخل غمار الكتابة من هذا الجانب، الذي استدعى منه التعبير والدفاع عن موقفه تجاه قضية وطنه.

كان انضمام حمودة بن ساعي محرراً ومترجماً إلى أسرة جريدة «النجاح» إضافة نوعية لمسيرته الفكرية، حيث فتحت له المجال لنشر بعض إسهاماته، ومن أهم كتاباته التي تركت أثراً طيباً عند القراء، التقرير الذي أعده حول محاضرة للكاتب الفرنسي ذو الأصول اليهودية «بيير باراف»Pierre Paraf « «. ولأن بن ساعي يمتلك قلماً راقياً فقد خلّف هذا المقال ردود فعل إيجابية، حيث أثنى الشيخ عبد الحميد بن باديس على قوة أفكاره. وقد كان يجيب المهنئين له بالصدى الذي أصبحت تلقاه مقالاته في الصحافة بأن الفضل في ذلك يعود لأستاذه «ابن العابد»(1890-1967) (5).

بالموازاة مع تقربه من التيار الاصلاحي كان بن ساعي على اطلاع واسع وعميق على متون الفلسفة الغربية، كأعمال فلاسفة النهضة الحضارية للشعوب، أمثال «إرنست ماخ» «Ernst Mach»، «بينيديتو كروتشه» «Benedetto Croce»، و»أرلوند توينبي» «6) ،(Arnold Joseph Toynbee» إضافة إلى كونه قارئا لـ «فريدريك نيتشه» «Nietsche» و»سبينوزا» «7) .(Spinoza» كل هذا جعله يفكر في الانتقال إلى منبع هذا الفكر «أوروبا» متخذاً من فرنسا طريقا لذلك، حيث سجّل في قسم الفلسفة بجامعة السوربون فبدأت تظهر عليه علامات التفوق. خاصة وأنه استطاع الجمع بين الثقافة العربية الإسلامية والفكر الغربي.

بهذا الولوج في مسلك الدراسات الفلسفية بالجامعة الفرنسية العريقة، عُدّ حمودة بن ساعي أول جزائري يحضّر لأطروحة دكتوراه في الفلسفة عن أبي حامد الغزالي. غير أن رغبته في إتمام دراسته

بهذا الولوج في مسلك الدراسات الفلسفية بالجامعة الفرنسية العريقة، عُدّ حمودة بن ساعي أول جزائري يحضّر لأطروحة دكتوراه في الفلسفة عن أبي حامد الغزالي. غير أن رغبته في إتمام دراسته اصطدمت بضغوط رهيبة مورست عليه نتيجة نشاطه في فرنسا.

اصطدمت بضغوط رهيبة مورست عليه نتيجة نشاطه في فرنسا وهو المعروف بتوجهاته الوطنية، فلم يتمكن من إتمام دراساته العليا (8).

كان اختيار بن ساعي لفرنسا وجهة معرفية بدافع التحصيل العلمي. لأنه كان يدرك بأن الجو الثقافي هناك سيفتح له الأبواب لامتلاك أدوات الفلسفة والولوج إلى عالم التأسيس لفكر نهضوي نابع من خلفيات المجتمع الجزائري، مع التفتح على الثقافة الغربية التي قطعت أشواطاً في الميدان. وهو العارف بالمنتج الفكري للغرب من خلال مطالعاته الغزيرة خلال مرحلة تكوينه الأول بالجزائر.

استقر بن ساعي في الحي اللاتيني «Quartier latin» الذي كان يعج بالنخبة المثقفة والشخصيات الفكرية العربية والأوروبية. ولأنه من أبناء الطبقة المتوسطة فقد اضطر للعمل بمصنع «هيسبانو-سويزا» «Hispano-Suisa» عاملاً بسيطاً لتأمين مصاريفه اليومية وتغطية متطلبات دراسته (9). وكان ذلك عاملاً آخر ليتعرف عن قرب على معاناة الجزائريين الذين اضطروا لمغادرة وطنهم بحثا عن عمل في ظروف صعبة، وهو ما أسهم في اكتمال صورة الاستعمار لديه.

في فرنسا كان حمودة بن ساعي قريبا من المفكر «مالك بن نبي»، حيث يلتقيان لتبادل الأفكار ومناقشة القضايا الفلسفية والفكرية التي تدخل ضمن اهتماماتهما. ونظرا للتأثير الكبير الذي أحدثه بن ساعي في شخصية «مالك بن نبي»، فإن كتابات هذا الأخير هي التي أرخت للمرحلة الباريسية من حياة بن ساعي، والقارئ لمذكرات شاهد للقرن يدرك المكانة التي حظي بها بن ساعي عند صديقه. والأكيد أن ذلك نابع من علاقتهما المتينة وتوافقهما الفكري.

الاحترام والتقدير الذي يكنّه «بن نبي» لمعلمه ـ كما يحلو له تسميته-، ترجمه واقعيا عندما انْتُخِبَ أمينا عاما لـ «جمعية طلبة إفريقيا الشمالية المسلمين» «Association des Etudiants Musul-mans Nord-Africains» في باريس سنة 1932، لكنه تنازل عن منصبه لـبن ساعي مكتفيا بمنصب أمين عام مساعد، فكان دورهما بارزاً في الدفع بالجمعية قدماً (10). هذا التوجه نحو الفئات الطلابية يُهدف من خلاله إلى تكوين إطار نخبوي يسهم في لم شمل الطلبة الجزائريين والمغاربة وتهيئتهم للدفاع عن قضاياهم الوطنية.

تواجد حمودة بن ساعي بفرنسا كان فرصة لربط علاقات بكبار المفكرين والكُتَّاب، كـ «جون بول سارتر» «Jean-Paul Sartre» (1905-1980) و»أندري جيد» «André Gid»(1869-1951) (11). حيث راسلهم وقابلهم وتبادل معهم الأفكار وانتقدهم، ناهيك عن تلك اللقاءات والعلاقات التي جمعته بالكثير من الشخصيات الإصلاحية والسياسية بالجزائر والمغرب الكبير.

تمشّيا مع هذا الاستعراض لعلاقة حمودة بن ساعي بجمعية العلماء المسلمين التي تمثل التيار الإصلاحي في جزائر القرن العشرين، وعلى خلفية الريبة التي تطبع هذه العلاقة، يبقى السؤال مطروحاً: هل كان حمودة بن ساعي إصلاحياً؟

يبقى الموقف الذي اتخذه حمودة بن ساعي من قضية انضمامه للجمعية أكبر من أن نفسره تفسيراً نفسياً، لأنه كان «إصلاحياً» لكنه «عقلاني متنور»، وأيضاً لأن قاعدة جمعية العلماء المسلمين كان تقليدية وهو ما ينطبق على جل أعضائها باستثناء قلة منهم.

إضافة إلى مسؤولياته الإدارية في «جمعية طلبة إفريقيا الشمالية» ولقاءاته المتكررة بكبار الشخصيات الفكرية، ومتابعته لدروس الفلسفة في جامعة السوربون، أصبح حمودة بن ساعي مُحَاضِراً مميزاً. ومن المحاضرات التي تركت صدى لدى المستمعين وأبانت على قدراته العلمية، محاضرة ألقاها بجمعية «الطلبة الوحدويين»، عنوانها: «القرآن والسياسة»، وذلك خلال صائفة 1932 (12).

يبدو أن المرحلة الأولى من تواجده بفرنسا كانت مثمرة جدا بالنسبة لحمودة بن ساعي، فلم يمض وقت طويل حتى أثبت اندماجه في المنظومة الثقافية الفرنسية خاصة بين الطلبة المهاجرين، فقد أصبح أحد الوجوه الثقافية المعروفة في الأوساط الطلابية وحتى عند بعض المفكرين والفلاسفة والمستشرقين الفرنسيين. غير أن هذه الديناميكية لم تستمر بنفس الوتيرة، فما إن عُرِف نشاطه في توحيد طلبة الشمال الإفريقي والجزائريين تحديداً، وتوجهه الفكري المناصر للحركة الإصلاحية الجزائرية في بعض جوانبها، حتى مورس عليه تضييق شديد خاصة من طرف المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون»«1883-1962» (Louis Massignon«)، ما جعله يضطر للتخلي عن دراسته والعودة إلى أرض الوطن.

يمكن قراءة التجربة التي خاضها بن ساعي في فرنسا من زاويتها الإيجابية، فقد مكّنته من ظروف دراسية أفضل بكثير من تلك المتاحة بالجزائر. ففي فرنسا كان يزاول دروسه في أعرق الجامعات ويحتك بأساتذة أكفاء ويتواصل مع مفكرين وفلاسفة ومستشرقين كبار، ويلتقي بجموع الطلبة. وهناك في الحي اللاتيني كان يجتمع بالنخبة المثقفة، وبطلبة المغرب العربي لتدارس شؤونهم وأوضاعهم. وبفضل هذه التجربة اطلع على الحقيقة الاستعمارية من الداخل وأدرك حقيقة الشعارات الزائفة. لكن المتابعة الاستعمارية والتضييق الشديد كبح ذلك التطور الحاصل على مستوى الأفكار التي يطرحها بن ساعي، من خلال غلق جميع المنافذ الفكرية، فأصبح ملاحقا لا يفكر سوى في التخلص من هذه المتابعة اللصيقة، ما جعله يعود إلى الجزائر ويتخلى عن دراسته.

لكن الغريب في الأمر أن حمودة بن ساعي كان يدرك تماماً أن الظروف في الجزائر المُستعمَرة أصعب بكثير مما هو عليه الحال في فرنسا، فهل العودة إلى الجزائر كانت إعلانا مسبقا بتخليه عن مشروعه الفكري والإصلاحي الذي كان قد بدأ التأسيس له؟ ويبدو أن غياب المؤشرات التي تفسر هذا الموقف يجعل من الإجابة عن هذا التساؤل أمراً غير محسوب العواقب. لكن في المقابل وتفنيدا للقراءة المعاكسة التي يمكن أن يتبناها البعض فإن فرضية تخلي حمودة بن ساعي عن دراسته لعدم كفاءته تُجَانب الصواب، خاصة إذا استندنا إلى الثقافة الفلسفية التي تميز بها بن ساعي وامتلاكه لروح نقدية عالية. فضلاً عن الكثير من الشهادات حول الرجل التي تشير إلى فكره المستنير.

من بين الشهادات التي نوردها في هذا السياق تدليلاً على موقفنا السابق ما أورده «رابح وزناتي» صاحب مجلة «صوت الأهالي» مخاطبا بن ساعي سنة 1928 بعد أن اطلع على إحدى مقالاته المنشورة في الصحافة: «أيها الشاب إنك تعالج المواضيع بمنهجية كاملة»، وشبّهه بابن رشد في عطائه. كما كتب عنه «سيد أحمد الميلي» عام 1932 في «الجريدة الحرة»: «المستقبل يعيد لنا في حمودة بن ساعي الرجل النخبوي الذي يشرّف الفكر الإسلامي»، أما صديقه المقرب الكاتب الفرنسي «أندري جيد» فقد قال عنه في جانفي 1935 ضمن جمعية «الوحدة في سبيل الحق»: «زارني شاب مسلم –يقصد حمودة بن ساعي- حيث أقرّ أنه أدهشني بأفكاره» (13). أما «عبد الرحمان شيبان» (1918-2011) ـ رئيس جمعية العلماء بين (1999-2011)- فيعدُّ «حمودة بن ساعي» من كبار علماء الإسلام، قديما وحديثا، لأنه «أوتي مكانة عالية في الإدراك الواعي للرسالة الإسلامية» (14). أما الدكتور «عبد العزيز الخالدي» فقد تأسّى بمالك بن نبي عندما ضمَّن إحدى مؤلفاته الصادرة في سنة أربعينيات القرن الماضي العبارات الأتية: «إلى الذي وجّه جيلا من المثقفين الجزائريين وجهة ربانية...عزيزنا محمد بن ساعي» (15). وتبقى الشهادات التي قيلت في الرجل كثيرة، اكتفينا ببعضها في مواضع مختلفة من هذا البحث.

بعد عودته إلى الجزائر تعرض للتعذيب الجسدي من طرف القوات الفرنسية، فأصيب نتيجة ذلك بعاهة على مستوى الظهر، مما زاد من متاعبه الصحية، ويعبّر عن دور الاستعمار في عرقلته عن النشاط الفكري بقوله: «لم أستطع أن أكون اسما أدبيا لأن الاستعمار منعني من ذلك وأراد لي حياة البؤس» (16).

بعد استقلال الجزائر سنة 1962 لم يستعد ذلك النشاط والتألق الفكري، فقد اكتفى بالعمل ككاتب عمومي، وعاش أيامه الأخير بعيداً عن الأضواء ملتزما بيته، إلى أن توفي في ربيع 1998 إثر مرض عضال (17). عن عمر يناهز 96 سنة. لقد توفي في صمت رهيب، فهل هكذا تكون نهاية المثقفين؟

ثانياً: الإصلاحي العقلاني وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ـ تقارب وتباعد! ـ

نظراً للمكانة العلمية التي حجزها حمودة بن ساعي لنفسه، حاولت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (18) استمالته واستقطابه، فبعد خروجه من مستشفى «لاشاريتي» في ماي 1933 إثر خضوعه لعملية جراحية، تلقى رسالة من «ابن باديس» بخط يده يدعوه فيها إلى الانخراط في جمعية العلماء (19). ويأتي إصرار «ابن باديس» عليه للالتحاق بالجمعية لأنه كان يعتبره من خيرة الشباب

هذه الدراسة مجرد نافذة على سيرة وأفكار الرجل، تحتاج اليوم إلى قراءة جادة، في سياق البناء الجماعي للأدوار والأفكار، وهو ما تجسّده هذه الشخصية التي تفاعلت مع محيطها، من خلال علاقتها بجمعية العلماء والشخصيات الفكرية.

كان حمودة بن ساعي يُدرك تماماً أن الظروف في الجزائر المُستعمَرة أصعب بكثير مما هو عليه الحال في فرنسا، فهل العودة إلى الجزائر كانت إعلانا مسبقا بتخليه عن مشروعه الفكري والإصلاحي الذي كان قد بدأ التأسيس له؟

الذين درسوا بفرنسا (20). لكن بن ساعي لم يكن متحمساً لفكرة الانخراط في هذه الجمعية، مؤكدا في المقابل أنه سيبقى وفيا للغاية التي أُسِّسَتْ من أجلها (21).

يبدو أن الصراع الذي نشب بين جمعية العلماء والطرق الصوفية وبعض الزوايا كان له الأثر البالغ في رفض بن ساعي الانضمام لجمعية العلماء، لأنها في اعتقاده لم تكن بحاجة لدخول هذه المواجهة في ظل سيطرة استعمارية تستغل هذه التصدعات وتعمل على تعميقها، ويستند موقف بن ساعي ضمن هذا الطرح إلى نصيحة «محمد رضا»: «فلنتحد فيما نتفق فيه وليعذر بعضنا بعضا فيما نختلف فيه» (22). ويتأكد هنا أن بن ساعي كان يدرس نتائج اختياراته، فهو من خلال موقفه هذا يتبني موقفا وسطا لأن الظروف تستدعي توحيد الجهود لمواجهة الاستعمار لا التفرق والتشتت، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد أن يتجنب جرح مشاعر والده الذي يكن احتراما وتقديرا للزوايا لأنه درس فيها وتخرّج منها.

لكن في اعتقادنا يبقى الموقف الذي اتخذه حمودة بن ساعي من قضية انضمامه للجمعية أكبر من أن نفسره تفسيرا نفسيا، فبالعودة إلى كتابات الرجل يظهر جلياً أنه كان «إصلاحياً» لكنه «عقلاني متنور»، ولأن قاعدة جمعية العلماء المسلمين كان تقليدية وهو ما ينطبق على جل أعضائها باستثناء قلة منهم. هذا الواقع جعل حمودة بن ساعي لا يتحمس للدخول في الجمعية، لأنه حتما سيجد داخلها فريقا يعارض توجهاته وأفكاره.

وما يدعم هذا الطرح الذي نتبناه هو اعتراف «مالك بن نبي» أنه كان يتقاسم مع بن ساعي طموح قيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ذلك أنهما كانا يدركان أن انضمامهما للجمعية بتلك الطريقة التي عرضت على حمودة بن ساعي لم يكن ليغير من الأمر شيئا في تغلغل الإصلاحيين التقليديين داخل هياكل الجمعية، يقول مالك بن نبي: «وربما لم يكن تخوفي من هذه الناحية نزيهاً كل النزاهة، إذا كان لي غرض يشاركني فيه حمودة بن الساعي، هو أن نكون نحن الاثنان، الوارثين لجمعية العلماء المسلمين بعد دراستنا، لأننا نظن في أنفسنا الجدارة لخوض المعركة السياسة مع المحافظة على الخط الإصلاحي ونتائجه في الوطن، الأمر الذي كنا نختلف فيه تماماً مع المثقفين الآخرين» (23).

موقف حمودة بن ساعي لم يمنعه من خدمة المشروع الإصلاحي الذي تبنته الجمعية، فقد كان يقوم رفقة «مالك بن نبي» وبعض الطلبة في باريس بتوزيع مناشير جمعية العلماء التي تتضمن احتجاجاً على التضييق الاستعماري على أنشطتها، فيوصلونها إلى صناديق البريد الخاصة بالصحافيين والنواب وأعضاء مجلس الشيوخ والشخصيات الفاعلة (24).

منذ 1936 بدأت نظرة بن ساعي و»بن نبي» تتغير نحو جمعية العلماء بعد مشاركتها في المؤتمر

الإسلامي، (25) فمالك بن نبي أعاب عليها اشتغالها بالسياسة بدل الاهتمام فقط ببناء الانسان الجديد، وفي ذلك يقول: «وعلى الرغم من قوة عبارات الاصلاحيين الجزائريين، فإن هذه الكلمات قد انحرفت أحيانا وبكل أسف عن أهدافها لأسباب تضاد المنهج ... لأن الحكمة قد تركت مكانها للانتهازية السياسية» وبذلك «انقلبت الحركة الاصلاحية على عقبيها وأصبحت تمشي على قمة رأسها لا على قدميها» (26). ويُقدّر حجم الخطيئة التي وقعت فيها الجمعية بمشاركتها في هذا المؤتمر بقوله: «ولكن زلة العلماء عام 1936 كان لها أكبر الأثر في عودة البلاد إلى الأفكار الوثنية...وما كانت تلك الزردة إلا ابتداء لدروشة جديدة» (27).

بدوره احتج حمودة بن ساعي على هذه المشاركة، خاصة وأن مكان إقامة الوفد المشارك في المؤتمر ومن ضمنه ممثلين عن جمعية العلماء لم يكن محترماً، إلى جانب كونه يعج بعيون الاستعمار (28). وهو ما اعتبره انتقاصاً من قيمة جمعية العلماء المسلمين. لكن حمودة بن ساعي وإن كان يعيب مشاركة الجمعية في المؤتمر الإسلامي، إلا أنه لا يجرّمها مثلما فعل مالك بن نبي، فتراه يلقي جزءاً من اللائمة على فرنسا التي رفضت تحقيق مطالب المؤتمر (29).

ولأن مثار الجدل في هذه القضية هو المشاركة السياسية لجمعية العلماء، عدنا إلى أولى كتابات بن ساعي حول السياسة، فوجدناه يتخذ منها موقفا حادا، فهو وإن كانت تستهويه –على حد تعبيره- إلا أنه اعتبرها سراباً، مستنداً في رأيه إلى بعض الكتاب الغربيين أمثال «أوغست كونت»، «هيجل»، «فستال دي كولانج» ...، ويبدو أن رأيه مبني في الأساس على الواقع السياسي المهيمن في الجزائر: «... كلما شاهدت من سياستنا الأهلية ما يزهدني جدا فيها، أميل إلى مذهب الامتناع عن السياسة وأستحسن العاملين به» (30).

كبديل عن الممارسة السياسية يدعو بن ساعي إلى التوجه نحو الحياة التي تضمن للإنسان إنسانيته، فيسرد نماذج أسهمت في نهضة مجتمعاتها، كـ «باستور» «pasteur» الذي يبحث عن أسرار الأمراض، والقديس «فانسان دي بول» «Saint Vincent De Paul» صاحب المواقف النبيلة، و«أبراهم لينكول» «Abraham Lincoln» الذي تقلد الحكم في أمريكا لا لشيء سوى لمقاومة الاسترقاق، و«محمد عبده» الذي استوحى من القرآن روحاً جديداً، (31) هذه النماذج وغيرها كثير، يدعو بن ساعي إلى الاستلهام منها لأنها حاملة لمشاريع تخدم الإنسانية كلها.

إن انفتاح حمودة بن ساعي على مثل هذه الشخصيات يؤكد توجهه العقلاني المتنور، وهو الذي يخاطب قُرَّاءه في جريدة النجاح بعبارة: «أخي المسلم المتنور» (32) يبقى أن نشير إلى أن هذا الاتجاه نحو الفكر الغربي لم يكن متاحاً لدى الكثير من المثقفين المعربين، فالثقافة المزدوجة التي أحاط بها

يأتي إصرار «ابن باديس» على أهمية التحاق حمودة بن ساعي بالجمعية لأنه كان يعتبره من خيرة الشباب الذين درسوا بفرنسا. لكن بن ساعي لم يكن متحمساً لفكرة الانخراط في هذه الجمعية، مؤكدا في المقابل أنه سيبقى وفيا للغاية التي أُسِّسَتْ من أجلها.

بعد استقلال الجزائر سنة 1962 لم يستعد حمودة بن ساعي ذلك النشاط والتألق الفكري، فقد اكتفى بالعمل ككاتب عمومي، وعاش أيامه الأخير بعيداً عن الأضواء ملتزما بيته، إلى أن توفي في ربيع 1998 إثر مرض عضال. لقد توفي في صمت رهيب، فهل هكذا تكون نهاية المثقفين؟

بن ساعي مكّنته من فتح آفاق معرفية باطلاعه على متون الفلسفة الغربية وارتكازه على ثقافته العربية الإسلامية.

رغم مواقفه المختلفة من الجمعية، إلا أن بن ساعي يبدو من خلال كتاباته متعاطفاً مع رئيسها «عبد الحميد بن باديس»، الذي يكن له احتراماً كبيراً، حيث يعود في كتابه «Au service de ma foi» للذكريات التي جمعتهما، فيذكر كيف أصبح يتغيب عن دروس الشيخ «ابن العابد» بالزاوية السنوسية من أجل حضور درس «عبد الحميد بن باديس»، كما كان يواظب على مطالعة جرائده كـ «المنتقد» و«الشهاب» (33). وحتى عندما انتقل إلى باريس من أجل مواصلة دراسته في الفلسفة بقي يتلقى منه جريدة «الشهاب» وبعض منشورات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (34).

يحاول حمودة بن ساعي أن يُعطي انطباعاً مغايراً عن تلك الصورة النمطية التي يُرَوَّج لها حول الإصلاحي «عبد الحميد بن باديس»، فحمودة بن ساعي عندما يستحضر خلال جلساته مع ابن باديس أعلام الفكر والفن الغربي يجد جليسه على دراية واسعة بهم وبمنجزهم، فهو يدرك موقع الموسيقار الألماني «بتهوفن» «Beethoven» (1770-1827)، ويصف «سقراط» «Socrates» (469-399 ق م) بأنه «أستاذ الحكماء». وبذلك فـ«ابن باديس» الذي يبدو اهتمامه منصبا على الدراسات الدينية، كان جوهره في حقيقة الأمر إنساني، يتمتع بنظرة ثاقبة وجامعة. كل الذكريات التي جمعت الفقيدين استعادها بن ساعي عندما حضر جنازة أستاذه بقسنطينة، وهو يقف على قبر هذه القامة الإصلاحية (35).

أما عن علاقته بالرئيس الثاني لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فتذكر بعض المراجع أنهما التقيا في مارس 1950 بمدينة باتنة بمناسبة الزيارة التي قادت «البشير الابراهيمي»، الذي خاطب بن ساعي: «إنك عالم، لكن ينقصك فن التصرف مثل الشيطان» (36). «قلبك مملوء بالوطنية الصادقة، وحالتك تبكيني فاخرج من هذا الوطن الموبوء». وفي حالة مشابهة لما حصل لحمودة بن ساعي كان «الابراهيمي» يقبع تحت الإقامة الجبرية في عاصمة الجزائر المستقلة، أين قام بزيارته بن ساعي يوم 30 أوت 1964، فقال له وهو يعانقه العناق الأخير: «الله يبقي عليك الستر» (37)، وكأنه نوع من التضامن بين النخب المهمشة.

صحيح أن حمودة بن ساعي كان يرغب في الإصلاح، ولكن ليس بالمنهج الذي سلكته جمعية العلماء التي حاولت سد الباب أمام الثقافة الغربية مع ما تمثله من مصدر للنهم الفكري. فكان بذلك جريئاً في طرحه الفكري، لذلك لم يكن يرى نفسه متوافقاً مع الحركة الاصلاحية بالقدر الذي يؤهله للانخراط فيها، وفي

المقابل لم يطرح مشروعا بديلا لجمعية العلماء بقدر ما حاول الدخول في الإطار الأكاديمي (38).

تمشّياً مع هذا الاستعراض لعلاقة حمودة بن ساعي بجمعية العلماء المسلمين التي تمثل التيار الإصلاحي في جزائر القرن العشرين، وعلى خلفية الريبة التي تطبع هذه العلاقة، يبقى السؤال مطروحاً: هل كان حمودة بن ساعي إصلاحياً؟

يرفض الدكتور «سعيد عيادي» في محاولة للإجابة، تصنيف بن ساعي ضمن رجال الإصلاح (التقليديين) لمجرد انتقاله من باتنة إلى قسنطينة، وما ينفي أن يكون الرجل إصلاحياً تقليدياً هو أنه تعلم اللغة الفرنسية خلال تواجده بباتنة، كما أنه لم يتوجه إلى المشرق العربي أو الزيتونة كما كان يفعل الكثير من الجزائريين، إنما سافر إلى فرنسا (39).

خاتمة:

رغم الميول الواضحة التي بدت على حمودة بن ساعي للحركة الإصلاحية، لكنه كان يعطيها تصوراً

الهوامــش:

1. للاستزادة في الموضوع أنظر كتابنا: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية، دار الأمة، الجزائر، 2016.
2 ـ وكالة الأنباء الجزائرية: الجاحظية تفتح النقاش حول المفكر والفيلسوف الجزائري المغمور حمودة بن ساعي، موقع الوكالة على الأنترنت: http://www.aps.dz، تاريخ النشر: 03 فيفري 2016، تاريخ التصفح: 31/08/2016.
3 ـ سعيد عيادي، ضمن حصة خاصة بإذاعة باتنة، بمناسبة الطبعة الثانية للملتقى الدولي حول الفيلسوف "حمودة بن ساعي"، فيفري 2016.
4 ـ Mohamed Hamouda ben saï: Au service de ma foi, les presse de l'imprimerie EL-BAATH, CONSTONTINE, ALGERIE, 1984, p17.
5 ـ Ibid, p18-19.
6 ـ سعيد عيادي: المرجع السابق.
7 ـ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص275؛ قائمة الفلاسفة والمفكرين الذين قرأ لهم وتأثر بهم بن ساعي كبيرة، فبالإضافة إلى ما ذكر في المتن من أسماء نشير أيضا إلى: "أرسطو" "Aristote" و"أفلاطون" "Platon" و"جان جاك روسو" "J.J Rousseau" و"هيجل" "Hegel" و"أوغست كونت" "Auguste Comte" و"قوستاف لوبون" "Gustave Lebon"؛ أنظر: محمد بن ساعي: سراب السياسة والدعوة إلى هداية القرآن، جريدة النجاح، العدد: 740، الاثنين 20 ماي 1929، قسنطينة.
8 ـ بدران مسعود بن لحسن: حمودة بن الساعي... أو النخبة المهدورة، موقع جريدة الحوار: http://elhiwardz.com، تاريخ التصفح: 31/08/2016.
9 ـ Mohamed Hamouda ben saï: op cit, p22.
10 ـ صادق سلام: فرنسا ومسلموها قرن من السياسة الإسلامية 1895-2005، ترجمة: زهيدة درويش جبرو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص106-107.
11 ـ وكالة الأنباء الجزائرية: المرجع السابق.
12 ـ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص254.
13 ـ أورده صالح سعودي: حمودة بن ساعي...أستاذ مالك بن نبي الذي عاش مهمشا ومات في العراء، جريدة الشروق، عدد يوم: 31/03/2015، ص19.
14 ـ عبد الرحمان شيبان: مع الفيلسوف الجزائري المؤمن حمودة بن ساعي، جريدة البصائر، العدد: 399، السنة التاسعة، يوم: 07-14 جويلية 2008، ص02.
15 ـ أورده صالح سعودي: المرجع السابق، ص19.

آخر بعيداً عن الكلاسيكية التي هيمنت على مسيرة الكثير من شخصياتها وانسحبت بالتالي على مواقفها وبرنامجها وتعاملها مع التطورات السياسية والاجتماعية الحاصلة آنذاك. فبن ساعي كان رجلاً إصلاحياً بحق، لكن الإصلاح الذي يؤمن به هو الإصلاح المتنور والعقلاني. من هذا المنطلق، واستنادا إلى أطروحاته، لا يمكن خندقة حمودة بن ساعي في اتجاه فكري ضيق. أما اختلافه مع الطرفين (الوطني والإصلاحي) فهو يتمركز حول الأسلوب الذي يُدار به الصراع الفكري والسياسي مع الكولونيالية الفرنسية.

تبقى هذه الدراسة مجرد نافذة على سيرة وأفكار الرجل، التي تحتاج اليوم إلى قراءة جادة، ليس إعادةً كليةً للفرد إلى مركز التساؤل لتحليل التجربة الفردية، إنما تدخل إضافة إلى ذلك ضمن البناء الجماعي للأدوار والأفكار، وهو ما تجسّده هذه الشخصية التي تفاعلت مع محيطها، من خلال علاقتها بجمعية العلماء والشخصيات الفكرية الفاعلة آنذاك، ونظرتها الناقدة.

16 ـ أورده صالح سعودي: حمودة بن ساعي، المرجع السابق، ص19 .
17 ـ وكالة الأنباء الجزائرية: المرجع السابق.
18 ـ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هي جمعية تهذيبية وتربوية إصلاحية، تأسست في الجزائر يوم: 05 ماي 1931، ترأسها "عبد الحميد بن باديس" إلى غاية 1940، ليخلفه "محمد البشير الابراهيمي"؛ أنظر: محمد بن ساعو: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954-1962، ص17.
19 ـ Mohamed Hamouda ben saï: op cit, p20.
20 ـ Ibid, p23.
21 ـ Ibid, p20.
22 ـ Ibid, p21.
23 ـ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص304.
24 ـ مالك بن نبي: المرجع نفسه، ص243.
25 ـ المؤتمر الإسلامي: عقد في 07 جوان 1936، سافر على إثره "بن باديس" و"الابراهيمي" وشخصيات سياسية جزائرية من التيار الليبرالي إلى فرنسا لتقديم أرضية مطالب للحكومة الشعبية التي تقلدت الحكم في فرنسا، وأهم هذه المطالب: ضمان الحريات والحقوق السياسية للجزائريين، التعليم العربي ورفع القوانين الاستثنائية، غير أنها لم تلق آذانا صاغية؛ أنظر: محمد بن ساعو: المرجع السابق، ص36.
26 ـ مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1976، ص26.
27 ـ مالك بن نبي: المرجع نفسه، ص32.
28 ـ سعيد عيادي: المرجع السابق.
29 ـ Mohamed Hamouda ben saï: op cit, p22.
30 ـ محمد بن ساعي: سراب السياسة والدعوة إلى هداية القرآن، المرجع السابق.
31 ـ نفسه.
32 ـ نفسه.
33 ـ Mohamed Hamouda ben saï: op cit, p16-17.
34 ـ Ibid, p20.
35 ـ Ibid, p20-23.
36 ـ صالح سعودي: أطراف تتساءل عن مصير مخطوطات مالك بن نبي، جريدة الشروق، عدد يوم: 05/02/2016، ص19.
37 ـ صالح سعودي: المرجع نفسه، ص19.
38 ـ سعيد عيادي: المرجع السابق.
39 ـ سعيد عيادي: المرجع نفسه.

معالم الإصلاح عند صوفية الغرب الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين

نادية حمالي *norhidaya@hotmail.com* // باحثة في الفكر الإسلامي

يُعتبر موضوع الإصلاح من أضخم الموضوعات، وهو أساس بناء المجتمع، كما أنه وما يزال المقوم والركيزة الأساسية للتقدم والخروج من الأزمات على اختلافها زمانا ومكانا وشدة وضعفاً، وكثيراً ما كانت الظروف السياسية المفروضة من الخارج هي التي تقوي الرغبة في الإصلاح وتدعو إليه، ولعل هذا الأمر هو الذي حذا بصوفية القرنين 6 و7هـ/12 و13م إلى اتخاذ صفة المصلحين، خصوصا وأن تلك الفترة عرفت اضطرابات على جميع المستويات في تاريخ المغرب. من جهة أخرى عرف التصوف أحكاما متناقضة بين المؤيدين له والمعارضين كما يظهر من خلال بعض الممارسات المحسوبة على التصوف والتي لا تمت إلى حقيقة الموضوع بصلة. إذ كثيراً ما يُساء إليه بتلك الأحكام الجاهزة والمسبقة أكثر مما يخدمه. زد على ذلك التصور المغلوط لدى فئة كبيرة من المتنورين الذين يطعنون في التصوف جملة وتفصيلا باعتباره انحرافا فكريا ودينيا يعطل العقل والعلم ويعرقل البناء والتعمير والمشاركة في صرح الحضارة، إذ كثيرا ما يسمونه بالسلبية والخمول والعطالة والبطالة والتخلف، ولذلك كان لزاما علينا أن نقف موقف المصحح والموجه نحو حقيقة التصوف وبيان أهميته وقيمته ومعناه الشرعي ويقربه من الفهم الصحيح قدر الإمكان.

وسأحاول في هذا المقال التركيز على أهم معالم الإصلاح عند صوفية الغرب الإسلامي خلال القرنين 6و7هـ/12و13م من خلال عدة مستويات. وقد اخترنا هذه الفترة بالذات باعتبارها فترة تقعيد للفكر الصوفي بالمغرب، ومنه انطلق وانتشر في باقي البلاد، بالإضافة إلى تفنيد المزاعم القائلة بأن الصوفية طائفة من العباد انعزلت عن الناس وتقوقعت على نفسها في الصحاري والقفار.

وقد تناولت بالتحليل مجموعة من المباحث فخصصت المبحث الأول للإصلاح على المستوى الديني التربوي فأكدت من خلاله على أن الإصلاح مقصد شرعي ومطلب ديني تواترت به النصوص، وسار عليه السلف الصالح من هذه الأمة ولا سبيل إلى الإصلاح اليوم إلا بالرجوع إلى ذلك. وذكرت في

كان من أثر نشر التصوف السني داخل المغرب وخارجه من قبل الصوفية، أن بعض المسيحيين لم يكتفوا بالدخول في الإسلام بل تحولوا إلى أولياء مثل رضوان أبي نعيم بن عبد الله الجنوي (ت991هـ) وأصله من جنوة الإيطالية، الذي أسلم والده على يد أحد صلحاء تطوان.

المبحث الثاني الإصلاح على المستوى الاجتماعي ووضحت فيه الوظائف التي كانت تقوم بها الصوفية في خدمة الفئات المحتاجة ومساعدتها على تامين مسالك الحج وغير ذلك.

وأما المبحث الثالث فتطرقت فيه الى الجانب السياسي والعسكري وبينت فيه مواقف الصوفية من الحكام المستبدين الذين يبسطون حكمهم بالقوة، بحيث كانوا يحتجون على ظلمهم ويردونهم عن عدوانهم إلى طريق العدل والصواب. كما أنهم شاركوا في العمل السياسي من خلال ما ذكرنا قبل قليل، كما شاركوا في الجهاد لمواجهة أطماع الأعداء بالسيف تارة وبالدعوة إلى الله تارة أخرى لأن الجهاد عند الصوفية أوسع وأعم من مقاتلة العدو فقط.

وبيان ذلك يكون على النحو التالي:

• الوظيفة الدينية والتربوية:

حاول الصوفية في الفترة الممتدة بين القرن السادس والسابع الهجريين، نقل المجتمع المغربي من مرحلة تطبيق أحكام الفقه إلى مرحلة أعلى، تتمثل في إدراك معاني العبادة، وفق نظرة مقاصدية أخلاقية موازية لمقاصدية الفقهاء ذات النظرة الخلقية والمنهجية الأصولية. لذلك شكلت المبادئ الأخلاقية الأرضية التي انطلق منها الصوفية في تأطير المجتمع، وبما أن هذه المبادئ تنطلق من الزهد كأساس في تنظيم العلاقات بينهم وبين سائر فئات المجتمع (1)، فقد اعتمد هؤلاء على عدة وسائل لنشر تعاليم الإسلام كمجالس الذكر والعلم وتحفيظ القرآن والدعوة (2)، وكان الصوفية من أهل الفقه والحديث والتفسير كأبي عبد الله بن المجاهد، وأبي وكيل ميمون الوريكي، وأبي محمد الجليل القصري الذي ألف في الفقه كتاب «الأسئلة والأجوبة» (3).

فقد كانوا يعقدون مجالس للعلم وللتذكير يلقون فيها المواعظ ويشرحون فيها كتب التصوف، ومنهم من كان يشرح العلوم الشرعية كالتفسير بنفس صوفي (4)

وقد اشتهر من الصوفية عدد من الوعاظ كأبي محمد تيلجي بن موسى الدغوغي (ت605هـ)، وأبي علي الخراط الذي كان الفقهاء في وقته والعلماء يعظمونه ويسمعون مواعظه (5). وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر رشيد البغدادي (ت663هـ) الذي كانت له مجالس وعظ في غرناطة ومراكش وعدة مدن (6). بالإضافة إلى مجالس الوعظ التي تقام في القصر السلطاني بمراكش في أيام الجمع كأبي عبد الله محمد بن أحمد اللخمي الواعظ المعروف بابن الحجام (ت614هـ) الذي استقدمه المنصور إلى مراكش، وذكر ابن الزيات أنه كان حسن الموعظة شديد التأثير، فتاب بسماع مواعظه كثير من الناس (7).

هذا فضلاً عن دور الصوفية في نشر الإسلام والتصوف السني، وقد كان للربط والزوايا دوراً فعالاً في التكوين العلمي للصوفية، فمنهم من كان من أكابر العلماء وأفاضل الأتقياء، وكان شديد الشكيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنهم من كان من العلماء بطريق التصوف حافظاً لأخبار الصالحين (8)

فالمعتاد في تاريخ التصوف السني المغربي «أن الولي (9) لا يكون إلا عالما ولا يكون جاهلا» دليلنا في ذلك أبو العباس أحمد بن عاشر (ت767هـ) الذي زاوج بين التصوف والفقه، لذلك فهو من أعلم الناس بالحلال والحرام. وبه نجح الفقه في هذا الباب بالمغرب (10).وقد اتبع الصوفية كل السبل المفيدة في

نشر الإسلام والتصوف السني وإصلاح المجتمع، فأبو زكرياء يحيى بن علي الزواوي (ت610هـ) من حرصه على تغيير ما اعتاده الناس من مناكر كان دائم الوعظ والتذكير (11)، أما مظاهر التشجيع المادي فيعكسها ما قام به أبو القاسم بن منصور الغمري الذي رتب للطلبة والمدرسين أرزاقهم في زاويته (12).
وكان من أثر نشر التصوف السني داخل المغرب وخارجه من قبل الصوفية، أن بعض المسيحيين لم يكتفوا بالدخول في الإسلام بل تحولوا إلى أولياء مثل رضوان أبي نعيم بن عبد الله الجنوي (ت991هـ) وأصله من جنوة الإيطالية، الذي أسلم والده على يد أحد صلحاء تطوان وحج. أما ابنه المذكور فتحول إلى محيي الطريقة الشاذلية (13).
كما شكلت الجزر المحيطة والأراضي المسيحية مجالاً لنشر الإسلام والتصوف السني، وفق خصوصية التجربة المغربية كما تجاوز تأثيرهم إلى مصر وبلاد السودان، وغيرها (14).

• الوظيفة الاجتماعية:

تميز التصوف المغربي بالنزعة الاجتماعية، للارتباط العضوي لأهله بالمجتمع وتفاعلهم الإيجابي معه، وفي هذا المستوى نهض رجال التصوف بعدة أدوار اجتماعية أكدت انخراطهم في هموم المجتمع وتضامنهم مع الناس في ظروف الأزمات العامة كالجفاف والمجاعات والحروب (15)، وكان الناس يستعينون بهم في مواجهة المصائب والظلم.
لقد تعددت أوجه الوظيفة الاجتماعية للصوفية، لكن الخاصية المشتركة بينها هي أنها أعمال مجردة عن أي هدف مادي أو دنيوي لأنها شكلت جزءا من سلوك ديني كانت أبعاده وأهدافه أخروية (16).
أ- الإطعام والصدقة:
تميز التصوف المغربي بمسألة التصدق بالطعام، والتي أصبحت أصلا للسلوك الصوفي عند بعضهم كالشيخ أبي محمد عبد الخالق بن ياسين الذي قال: «طلبنا التوفيق زمانا، فأخطأناه، فإذا هو في إطعام الطعام» (17). وجعل أبو العباس السبتي (ت601هـ) شعار مذهبه «الوجود ينفع بالجود»(18).وطور من جهته نظرية الصدقة وسماها «الاتجار مع الله» واعتبر أن آيات الصدقة تعني المشاركة، أي مشاركة الفقير للغني في ماله، لقد اختار أبو العباس السبتي طريقا متميزا في معالجته التفاوت الاجتماعي، تمثلت في تبادل المنافع بين الميسورين والمحتاجين، وقسم مبدأ الصدقة إلى مقامات تربوية جعل الهدف منها إخراج الصوفي من التعلق بالمادة بالتدريج، وتعويده على التفكير في غيره في جميع أحواله والتعبد بالسخاء (19).وهذه الظاهرة تترجم بوضوح التوجه الاجتماعي لتصوف أبي العباس السبتي.
كان الصوفية يعتبرون الصدقة من صميم المجاهدة، ذكر ابن الزيات أن الصوفي أبي شعيب السارية

كان التصوف في الغرب الإسلامي متميزاً على المستوى العقائدي والتعبدي الأخلاقي وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي مما جعله قبلة للعديد من الأتباع والمريدين من المجال الإسلامي ومجالات أخرى.

(ت561هـ) كان معلما للقرآن بدكالة، وكان يجلس أثناء تعليم الصبية القرآن، فإذا انصرفوا تصدق بجميع ما اكتسب من التعليم، خوفا ألا يكون قد وفى بما عليه من الحقوق (20). ومثله كان يفعل الشيخ أبو العباس أحمد بن إسماعيل بن لب المعروف بالسلاوي (ت604هـ) خطيب القرويين ذكر التميمي أنه كان يدرس النحو، ويقبل الإجارة على ذلك ممن أعطاه من غير مسألة، فإذا أخذه أعطاه للفقراء ممن يحضر عنده (21).

كما أسهم قاضي قرطبة ابن المناصف (أبو عبد الله محمد بن أسبغ (ت536هـ) في إطعام مدينته وجياعها عام المجاعة سنة(535هـ)، فكان ينفق في إحدى السنوات العجاف «كل يوم على أكثر من ثلاثمائة بيت يعيل ديارهم ويقيل عثارهم» (22). هذا النص له مغزى اجتماعي عميق أعطى القاضي من خلاله مثالا للتضامن في أبهى صوره لتخفيف معاناة المحرومين، وتحفيز غيره من الميسورين للإسهام في تخريج كرب المعسرين، وهذا ابن العريف (ت536هـ) خلال فترة المسغبة التي عصفت بالأندلس في الثلث الأول من القرن 6هـ/12م، أصدر فتوى مفادها أن «خدمة الفقراء ومساعدة الضعفاء وقضاء حوائجهم من الأمور المفضلة على الحج».

يتضح من خلال هذه الفتوى قيمة التضامن الاجتماعي، وارتباط العلماء بقضايا الإنسان في المنعطفات الصعبة، وتقديم الإطعام عن الحج لدرء حظر المجاعة، لأن حفظ النفس لها مكانة في أصول الدين، ولا غرو فإن منزلة «القوت من الدين كالرأس من الجسد» (23)، والأمثلة عديدة في هذا الصدد.

ب- التضامن في الأزمات:

شكلت كوارث القحط والجوع والغلاء، مناسبات للفئات الفاعلة في المجتمع وخاصة العلماء والصوفية لربط جسور التكافل ومد المساعدة للمنكوبين، ذكر ابن الزيات في هذا الصدد أبا حفص ابن معاد الصنهاجي (ت561هـ) الذي جمع في مجاعة (535هـ) بأزمور خلقاً كثيراً من المساكين «فكان يقوم بمؤونتهم وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس» (24). وذكر التميم في مجاعة أخرى ارتفع سعر الحبوب بفاس وكان عند أبي عبد الله محمد بن مليح إمام مسجد «ايصليتن» بها عشر صحاف من شعير، فلم يمنعهما عن كل من يسأل (25). وهذا يعكس ملامح الاتجاه التكافلي للتصوف السني بالمغرب والأندلس المعتمد على الوسطية في فهم الدين والواقع وفق مقاصد الشريعة التي تدور أحكامها مع مصلحة الإنسان، وأولوياته المستعجلة، وفي مقدمتها الإسهام في تحرير الأسعار وإغاثة الجياع خاصة في الأزمات، وفي هذا شهدت قرطبة وجزيرة شقر «غلاءً مفرطاً سنة (540هـ) وكان أبو العباس الإقليشي قد أعد ستين ديناراً نفقة للحج، فقدمها على الإطعام» (26)، وهذا يدل على حرص الصوفية على تنشئة المجتمع على قيم التضامن، وسلوكات التكافل، ومحاربة البخل، وتدعيم قيم البذل والعطاء.

إن هذا السلوك التضامني لم يكن يقتصر على الظروف الصعبة التي كان المجتمع يجتازها بل كان سلوكاً طبيعياً في حياة الصوفية، والنماذج كثيرة يصعب حصرها.

ج- تأمين الرحلة إلى الحج:

عمل الصوفية على إقامة مؤسسات اجتماعية تضامنية تسعف المعوزين إلى الذهاب إلى الحج، مما

يذكر في هذا الصدد الدور الفعال الذي قام به أبو بكر صالح الماجري (631هـ) الذي يعود إليه الفضل في تأسيس ركب الحاج المغربي الذي عُرف بـ«الركب الصالحي» (27). وكانت هذه الفترة قد شهدت بعضا من الفوضى في اعتراض طريق الحجيج ذهابا وإيابا من قبل الصعاليك واللصوص، الشيء الذي دفع بعض الفقهاء بإسقاط فريضة الحج حفاظا على النفس، وعدم تعرضها للتهلكة في خضم ذلك قام الشيخ الماجري بتوفير الأمن للحجاج بإجماع الفضلاء والعلماء على ذلك (28).
وهكذا شكل تشجيع الرحلة إلى الحج إحدى وظائف التصوف السني بالغرب الإسلامي التي كانت متعددة ولا تنحصر في مجال بعينه.

• الوظيفة السياسية:

علاوة على الدور الاجتماعي الذي قام به الصوفية، نجد أنهم أيضاً أنيطوا بمهمات سياسية أهمها وقوفهم في وجه ظلم الحكام واستبدادهم (29). وقد أصبح الناس يتوجهون بالشكوى إلى الصلحاء، إذا مسهم ظلم من رجال السلطة، الذين كان لهم خلال القرن السادس هـ سلطة قوية في أقاليمهم وأعمالهم (30)، ولم يكن الهدف من لجوء الناس إلى الأولياء دائماً توقع الكرامة (31)، بل كان أحيانا للتشفع بحرمتهم، والاحتماء بهم خاصة وأن بعض الأولياء كانوا يحظون باحترام السلطة وممثليها (32).وكان وقوفهم في وجه تجاوزات رجال السلطة يعطيهم صبغة احتجاج ديني قوي التأثير.
وذكر ابن الزيات في «التشوف» أمثلة لذلك منها تدخل أبي شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي (ت561هـ) مراراً للإفراج عن بعض المعتقلين الذين كان والي المدينة يريد قتلهم. وقد استجاب الوالي لشفاعته، فأطلق سراحهم إرضاء له (33).
ونفس الشيء لأبي إبراهيم إسماعيل بن وجماتن الرجراجي (ت595هـ) (34) كان الناس يشتكونه جور عمالهم، فكان يقوم بانتقاد العمال يوم الجمعة، ويلقي مواعظه بعد انقضاء الصلاة، يضمنه كلاما محرجا للسلطة بحضور ممثليها، وكان يتعرض للسجن من أجل ذلك، ويستغل وجوده بالسجن مرات عديدة ليعظ المسجونين فتابوا على يده (35).
وهذه بعض الحالات التي توضح دور الشيخ الصوفي السياسي والاجتماعي وتبرز طبيعة علاقته مع السلطة.

• الوظيفة العسكرية:

• الوظيفة الجهادية:

تعكس التجربة الصوفية بالمغرب تلازم الجهاد والتصوف، إذ من الصعب التمييز بينهما في تاريخ التصوف السني المغربي، ومما ساعد على تنامي الدور الجهادي للصوفية ما تعرض له المغرب على مدى مراحله التاريخية من ضروب التهديد الخارجي والتحديات التي يفرضها التعنت الصليبي (36).
لذلك وجه الصوفية اهتمامهم للمقاومة والجهاد، فقد تواتر أن في المغرب صلحاء وفقهاء وعلماء، وأنه دار جهاد موطن ورباط (37). وقد اعتبر حسين مؤنس أن الدور الرئيس لأهل المغرب يكمن

في المرابطة وحماية الجناح الغربي للعالم الإسلامي معتبرا أنه: «إذا كانت المالكية هي العصب الأول لتاريخ المغرب، فإن الرباط هو العصب الثاني بل يكاد يكون علة وجوده» (38).
فتعدد الأدوار وتداخلها للربط والزوايا، حيث ربطها الفقهاء بمكان الجهاد والحراسة، أما الصوفية فربطوها بموضع العبادة والتعريفان يجتمعان في التركيز على الوظيفة التعبدية والحربية للرباط والزاوية انطلاقا من قوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران:200[
لذلك فالرباط والزاوية فضاء للعبادة والدراسة والجهاد والاجتماع، ومن ثم فإن مزاولة الصوفية بين وظيفتي الجهاد ونشر العلم أعطى للربط والزوايا بالمغرب ذلك المعنى المفارق حيث صارت لفظتا الرباط والزاوية تطلقان على معان عدة منها المعنى العسكري والتعبدي والعلمي (39)
فالأدوار الجهادية للصوفية لم تكن تعترف بضيق الحدود السياسية، بل طالما راهن الصوفية المغاربة على وحدة الأمة والجماعة، فبالغرب الإسلامي شكلت الأندلس مقصد الصوفية، كعلي بن عبد الله بن حمود المكناسي (ت573هـ) دخل إلى الأندلس بنية الغزو والرباط (40). وأبو محمد عبد الواحد بن تومرت الهسكوري الأسود (ت591هـ) «لما توجه المسلمون إلى جزيرة الأندلس لغزو الروم نهض معهم فاستشهد رحمه الله في غزوة الأرك» (41). في حين استشهد أبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري السبتي في معركة العقاب التي انهزم فيها الموحدون بالأندلس سنة (609هـ) (42).
وكذلك الحال بالجزائر التي لقيت السند من أولياء المغرب بإيعاز من السلاطين المغاربة لمواجهة الأتراك والفرنسيين فيما بعد (43). وبالشام شارك الصوفية المغاربة في الحروب الصليبية إلى جانب جيش صلاح الدين الأيوبي لتحرير القدس، فأبو الفضل العباس بن أحمد (ت595هـ) ذكر التميمي أنه «ترك امرأة وأولادا له وخرج للجهاد إلى الشام فتوفي في الغزو» (44).
ومما يزيد من أهمية الوظيفة الجهادية للصوفية، تدخل بعضهم لإعفاء من لم يقدر لظروف عائلية على أداء الخدمة العسكرية الإجبارية (45). كما شكل فك الأسرى مظهراً آخر من مظاهر الدور الجهادي للصوفية.خاصة وأن منهم من وقع في الأسر بفعل مشاركتهم الفعلية في الغزوات داخل المغرب وخارجه (46) كإبراهيم بن عيسى بن أبي داود (ت650هـ) «الذي وقع في قبضة النصارى، فأخذوه أسيرا وأقام ببلاد النصارى دون الثلاث سنين» (47).
كما تباينت أدوار الصوفية في تحرير الأسرى بين الافتداء المادي والدعاء لهم والتدخل المباشر لدى المسيحيين (48) كأبي داود مزاحم (ت578هـ) الذي بنى رابطته قرب الحسيمة لمجاهدة المسيحيين بالبحر الأبيض المتوسط، فقد تم أسره من قبل العدو، وبعد الإفراج عنه، لم يرض حتى يفرجوا عن كل المسلمين الذين عندهم فاستجابوا لطلبه (49)، في حين أسهم إسحاق بن مظهر في فك أسر ثلاث مغربيات من أهل غمارة، كن أسرن شرقي تطوان بـ 26.5 ديناراً من أصل 280 دينار ذهبي طالب به النصارى (50).

- **وظائف الصوفية في تثبيت الأمن الداخلي وتأمين المسالك التجارية :**

انتشرت الزوايا والربط في العديد من المحاور والمراكز التجارية الرئيسية لحماية تلك المراكز، ومن ثم وجد التجار ملاذهم في الصوفية لحمايتهم مما طال القوافل التجارية والحجية من نهب ولصوصية، مثل الطريق بين مليلية وكبدانة بالريف شمالي المغرب، التي تركز فيها النشاط الصوفي لأنها كما وصفها البادسي: «مخوفة جداً من العدو البحري واللصوص، فلا يكاد يجوزها إلا الجمع الكثير» (51). فأبو صالح عبد الحليم بن هارون الهسكوري (ت593هـ) ذكر ابن الزيات على «أنه دأب على أن يجيز الرفاق من المخاوف، فإذا سمع اللصوص بأنه تقدم رفقة فروا ولم يتعرضوا، وكان يتقدم الرفاق من بلد إلى بلد على قدميه محتسبا لا يبتغي على ذلك أجراً إلا من الله تعالى» (52).

ومما جعل الصوفية يدركون خطر الفتن الداخلية والحرابة عن المسالك التجارية، أن بعضهم كان يتعاطى للتجارة كمحمد بن الحسن (ت 595هـ) كان من تجار الصحراء، وأبي الحسن علي بن ريسون الذي كان يتاجر في السلع ويشتري في الأسواق (53)، ونماذج كثيرة في هذا الصدد.

الهوامــش:

1 - العلماء والصلحاء والسلطة في المغرب والأندلس: محمد المغراوي، ص 370.
2 - نفس المرجع، ص 371.
3 - أبو محمد عبد الجليل القصري: ضمن مدينة القصر الكبير، الذاكرة والحاضر، ص 110.
4 - العلماء والصلحاء والسلطة في المغرب والأندلس: محمد المغراوي، ص 371.
5 - المستفاد: التميمي، ص 135.
6 - كشف الظنون: حاجي خليفة، ج1، ص 417.
7 - التشوف: ابن الزيات، ص 440-439.
8 - نفس المرجع، ص 424-406-390.
9 - قال القشيري: فإن قيل: فما معنى الولي؟ قيل: يحتمل أمرين: أحدهما: أن يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير وغيره، فيكون معناه: من توالت طاعاته من غير تخلل معصية. ويجوز أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول، وجريح معنى مجروح وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى (وهو يتولى الصالحين). الرسالة القشيرية: ج 2ص 664
10 - التصوف السني في تاريخ المغرب: تقديم إبراهيم القادري بوتشيش، ص 150.
11 - التشوف: ابن الزيات، ص 428.
12 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 151.
13 - نفس المرجع، ص 152.
14 - وقد فصلت منال عبد المنعم القول في تأثير التصوف المغربي على البلدان الأخرى في كتابها "التصوف في مصر والمغرب".
15 - المستفاد: التميمي: ص50-29، التشوف: ابن الزيات: ص 153
16 - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين": محمد المغراوي، ص 375.
17 - التشوف: ابن الزيات، ص 223.
18 - نفس المرجع، ص 453.
19 - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين": محمد المغراوي، ص 377.
20 - التشوف: ابن الزيات، ص 187.
21 - المستفاد: التميمي: ص 114/115.
22 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 225.
23 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 225.
24 - التشوف: لابن الزيات، ص 183.

والخلاصة أن التصوف لم يقتصر على جانب الزهد والإعراض عن الدنيا وتعاطي للدين والانغماس في العبادة، ولكنه كان حركة واسعة شملت كل المجالات فهو يهتم بالدين ممارسة وتعبدا لله ودعوة إلى إقامته في نفوس الناس، إسهاما منه في تصحيح مسار المجتمع وتوجيهه نحو خالقه وتقوية دعائم وحدته من تضامن وتعاون ضد الأزمات والأخطار الداخلية والخارجية والطبيعية كذلك. هذا بالإضافة إلى دوره في بناء النفوس وتقويتها في المرابطة والمجاهدة بمفهومها الواسع لدحر الأعداء ومنعهم من الاعتداء على وحدة الأمة وكرامتها. وكذلك مجاهدة النفس ومحاربة الأهواء والبدع، كما يحدد للتصوف موقفه التاريخي من الظلم والاستبداد ومقاومة وجوه الفساد والسعي وراء تحقيق العدالة الإنسانية وليس الاجتماعية فحسب. وبالتالي كان التصوف في الغرب الإسلامي متميزاً على المستوى العقائدي والتعبدي الأخلاقي وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي مما جعله قبلة للعديد من الأتباع والمريدين من الأمة الإسلامية وغيرها من الدول.

25 - المستفاد: التميمي، ص 93.
26 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 226.
27 - المنهاج الواضح: أبو محمد صالح: ص 351.
28 - تاريخ التصوف السني بالمغرب: ص 181 بتصرف.
29 - الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: حسن علي حسن، ص 477.
30 - العلماء والصلحاء والسلطة: محمد المغراوي، ص 413.
31 - الكرامة هي: الكرامة فعل لا محالة محدث، لأن ما كان قديماً لم يكن له اختصاص بأحد، وهو ناقض للعادة، وتحصل في زمان التكليف وتظهر على عبد تخصيصاً له وتفضيلاً .وقد تحصل باختياره ودعائه وقد لا تحصل له وقد تكون بغير اختياره في بعض الأوقات، ولم يؤمر الولي بدعاء الخلق إلى نفسه ولو أظهر شيئاً من ذلك على من يكون أهلاً له لجاز. الرسالة القشيرية: ص661
32 - الحضارة الإسلامية في المتغرب والأندلس: حسن علي حسن، ص 477.
33 - التشوف: ابن الزيات، ص 88.
34 - التشوف: ابن الزيات، ص 354.
35 - نفس المرجع، ص 355.
36 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 160.
37 - نفس المرجع: ص 145.
38 - نفس المرجع، ص 146.
39 - التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب اثناء ق8هـ/14م.محمد مفتاح، ص 25.
40 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 163
41 - التشوف: ابن الزيات، ص 359.
42 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 162.
43 - نفس المرجع: ص 163.
44 - المستفاد: التميمي، ج 2، ص 87.
45 - التشوف: ابن الزيات، ص 279.
46 - المستفاد: التميمي، ج2، ص 174.
47 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 170.
48 - التشوف: ابن الزيات، ص 159.
49 - المقصد الشريف: البادسي، ص 52.
50 - نفس المرجع، ص 112-111.
51 - نفس المرجع، ص 14.
52 - التشوف: ابن الزيات، ص 339.
53 - التصوف السني في تاريخ المغرب: ص 179.

تحويل المعرفة إلى السّلوك؛ سؤال الأزمة في نموذج الرّشد، محاولة استكشافيّة

يوسف تجرونة // باحث من الجزائر، متخصص في الفكر الإسلامي المعاصر، بجامعة محمد الخامس ـ الرباط.

هذا مبحث يروم ضبط إشكالية تحويل المعرفة إلى سلوك في إطار نموذج الرشد، ويعالج البحث مشكلة مفادها: كيف يمكن أن نوفّق إلى العمل بمقتضى الخطاب الإلهي في إطار نموذج الرّشد؟

1ـ المبحث الأول: ضبط الإطار الفكري للإشكالية من منظور نموذج الرّشد (1):

1 - 1 المطلب الأول: التعريف بنموذج الرشد وبالمنظومة المعرفية الرشيدة:

أ ـ الفرع الأول: نموذج الرشد.

هو نموذج طوّره الدكتور محمد باباعمي ليبحث في مجال معرفي واحد وهو العلاقة بين الفكر والفعل، وبين العلم والعمل. فنموذج الرّشد (2) يتقصّى حركة العلاقة الرّابطة بين العقل والواقع بمسار حلزوني متكامل، ينطلق من الواقع إلى العقل ثمّ يعود بتغذية راجعة من العقل إلى الواقع وهكذا في حركة مستمرّة، فهذه الحركة في مجملها هي ما اصطلح عليها بنموذج الرّشد.

يصف صاحب النموذج العلاقة الحلزونية الرّابطة بين البحث والفعل مبيّنا العلاقة بين «النموذج التفسيري» (3) و«الواقع» بقوله: «إننا ننحت النّموذج الافتراضي عن طريق معايشتنا لواقع ما، وعن طريق تأمّلنا فيه، وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذّهن والفكر لنولّد علاقات افتراضية، تكثّفه وتصقله. ثمّ نعود إلى الواقع فيُنيره لنا. ولكنّ الواقع، في كثير من الأحيان يتحدّى النّموذج فيعدّله ويزيد كثافته وصقلَه» (4)

ب ـ الفرع الثاني: المنظومة المعرفية الرّشيدة.

هي «محاولة فكرية معرفية لفهم الواقع والتّفاعل مع أحداث العصر، وهي من جهة أخرى تأصيل لأفعال وأعمال فردية واجتماعية من منطلقات متجاوزة متعالية مطلقة، أساسها كلام الله وكلُّ ما

اجتهاد محمد باباعمي امتداد لنظريّة «القابليّة للاستعمار»، التي طوّرها مالك بن نبي، والتي يشهد لها بأنها وصفت المشكلة، لكنّها لم تتمكّن من عرض الحلول العَملية المُجرّبة القابلة للمتابعة الميدانية والاختبار وقياس الفارق بين «المأمول» و«المعمول».

استفاد صاحب النّموذج من أطروحة عبد الوهاب المسيري للنّموذج التّفسيري الذي اخترق من خلاله الثنائية الكلاسيكية «الموضوعية والذّاتية» محاولاً أن يقدّم بذلك تفسيراً «أكثر تفسيريّة» للواقع المعاصر متجاوزاً المضامين ليصل إلى العلاقات المجرّدة الكامنة أو إلى النّماذج المعرفية.

له ارتباط وثيق به؛ لكنّ نفس التّأصيل في مستوى التّطبيق يلبس لبوس التّجربة البشريّة النّسبية المحتملة للخطأ، والمدركة لحدود المعرفة الإنسانية القصيرة والقاصرة» (5)، هكذا يعرّفها صاحبها، ويزيد قائلاً: «ليست المنظومة المعرفية الرّشيدة مدرسة فكريّة، ولا مذهبا دينيّا، ولا حركة اجتماعية؛ وإن كانت تتقاطع مع كلّ أولئك فتوافق وتخالف، وتتبنى وترفض، بناء على رؤية فكرية متناسقة». ففي مُجمل تعريف المنظومة أنّها محاولة فكرية لصياغة قناةٍ واصلة بين الفكر والفعل وناقلة من العلم إلى العمل، كما أنّها تجتهد في الإجابة على السّؤال الأزمة الذي لطالما طرحه العلماء والمفكرون والفلاسفة من شتى المشارب (6)، ألا وهو:

ما العلاقة بين أفكار الإنسان وأفعاله؟، أي: كيف تتحوّل المعلومات إلى معرفة، والمعرفة إلى سلوك؟ ويفترض صاحب المنظومة أن الجواب تحمله نماذج واقعية معاصرة، فاعلة فعّالة تجيب على هذا السّؤال العميق، ويقرّر أن نموذج الأستاذ فتح الله كولن وجماعة الخدمة هو نموذج من هذه النّماذج، وتجربة ضمن هذه التّجارب، لها خصوصياتها ومواصفاتها، ولها مقدّماتها ونتائجها، فهو يصبّ جهوده في البحث عن الجواب للسؤال الأزمة (7) من خلال النّموذج المذكور، وهو يقول عن نقطة التّحوّل في البحث والتي يؤمن بها ويعلنها لمن حوله: «سبحان الله، ها قد وقعت في البئر الذي وددت حفره من جديد، لكنّه بئر قد شقّ طريقه إلى غد مديد، ووفّر الماء الزّلال للملايين معلنا بزوغ فجر وليد. فما الفائدة من إعادة اكتشاف البارود؟ أليس من الحكمة أن أغرف من هذه البئر الطيّبة المباركة، لأسهم في سقي العطشى من العالمين؟» (8).

1 - 2 المطلب الثاني: السياق الفكري النّسقي لنموذج الرّشد (موارد صياغة نموذج الرّشد).

لقد استفاد صاحب النّموذج من أطروحة عبد الوهاب المسيري للنّموذج التّفسيري الذي اخترق من خلاله الثنائية الكلاسيكية «الموضوعية والذّاتية» محاولاً أن يقدّم بذلك تفسيراً «أكثر تفسيريّة» للواقع المعاصر متجاوزاً المضامين ليصل إلى العلاقات المجرّدة الكامنة أو إلى النّماذج المعرفية، مختلفا بذلك عن المدرسة «البنيويّة» التي تجرّد النّص من أيّ مضمون وتحوّله إلى بنية لغويّة مجرّدة، يُعطي لها القارئ المعنى الذي يريد. كما لا يدافع عن التحليل المضموني الكلاسيكي الذي يُعنى بالمضمون المباشر مُهملاً كل سياق، ومختزلاً المعنى في ملاحظات جزئيّة آنية ظرفيّة محضة ولا تتجاوزها إلى الكل ولا إلى العلاقات الشّمولية، ولا إلى الرّؤى الكونيّة إلا لماماً وعرضاً.

كما نجد أنّ صاحب النّموذج استخلص فائدة من «النّموذج التّفسيري» يرسم بها معالم «نموذج الرّشد» في قوله: «لا بدّ من التّنبُّه إلى أنّ العلاقة بين الفكر والواقع، وبين النّص والواقع، وبين النّموذج

والواقع. ليست علاقة بسيطة اختزالية؛ لكنّها متشابكة معقّدة لا نهائيّة، لا تُلغي منظور الإنسان ولا (ماقبلياتِه) ولا معتقداته، وإنّما تستحضرها وتعتبرها، ولا تخضع كلّيّة لها» (9).

واقترح صاحب النّموذج إنشاء «فقه جديد» سمّاه «فقه الرّشد»؛ الذي من خصائصه «أنّه يُعالج أسباب الحضارة ويقترح مراحل التّحوّل من التّخلّف إلى التّحضّر، ومن العجز إلى القدرة، سواء في ذلك المستوى الفردي أم المستوى الجماعي» (10)، والذي هو امتداد لنظريّة القابليّة للاستعمار، التي طوّرها المفكّر الجزائري مالك بن نبي، والتي يشهد لها بأنها وصفت المشكلة، لكنّها اقتصرت على ذلك ولم تتمكّن من عرض الحلول العَمَلية المُجرّبة القابلة للمتابعة الميدانية والاختبار وقياس الفارق بين «المأمول» و«المعمول»، وبين «ما ينبغي أن يكون» و«ما هو كائن». بالاعتماد على الشكل الحلزوني الذي يصقل الطّرح ويختبره، حتى تمكّن المتابع بوصفها بالنّضج والرّشد. فيزعم أن هذا ما لم يعرضه مالك بن نبي، وله فضل السّبق، ويأمل في منظومة الرّشد أن تتخطى هذه العقبة لتكمل المشوار، وتنزل إلى الواقع، ثم تُراقَب منهجياً وفكرياً وعملياً. إلى أن يحين أوان رُشدها، ثم تعرض على من أراد أن يبلغ مبلغها على أنّها طريق واضح المعالم، ومنهج بيّن الخطوات، يتولّى هو سلوكه ويبني هو معالمه في عالمه.

سنعرض أبرز أعضاء «الجماعة العلمية المرجعية»، التي اعتبرها «نموذج الرشد» بمثابة الشعلة الأولى لهذا «النموذج الحضاري البديل»، وهي تتكون ابتداءً من العلماء المفكرين: محمد إقبال، ومالك بن نبي، وعلي عزت بيجوفيتش، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد مهاتير، وفتح الله كولن. مع ضرورة التعجُّل بملاحظة أنَّ هؤلاء يشكِّلون «المثال والعيِّنة الأساس» ولا يقتصر الحكم عليهم وحدهم فقط» (11)

1 - 3 المطلب الثالث: مرتكزات نموذج الرّشد.

يرتكز نموذج الرّشد على المعنى الذي يُلقيه مفهوم الرّشد في ظلاله الدّلالية السّابغة لكلّ العوالم المخلوقة غير العاقلة منها والعاقلة، انطلاقا من الجماد والنبات والحيوان امتدادا إلى عالم الأشخاص والأنفس والجماعات، وعالم الأفكار والمعتقدات، حيث يقوم النموذج على فكرة «النّضج» (12)، التي تفترض أنّ لكل شيء ظروفه الفطرية والطّبيعية لكي يصل إلى مرحلة النّضج، سواء أكان ذلك ماديا أم معنويا، طبيعيا أم بشريا. فقد خلق الله السماوات والأرض في ستّة أيّام، ويخلق الإنسان في تسعة أشهر، وينضج الثّمرة في حول، فربّنا سبحانه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (13).

كما يحاول نموذج الرّشد أن يصل إلى تعريف أكثر حدِّيَّة ذو قدرة تفسيريّة كافية للفهم ومن منطلق

اقترح صاحب النّموذج إنشاء «فقه جديد» سمّاه «فقه الرّشد»؛ الذي من خصائصه «أنّه يُعالج أسباب الحضارة ويقترح مراحل التّحوّل من التّخلّف إلى التّحضّر، ومن العجز إلى القدرة، سواء في ذلك المستوى الفردي أم المستوى الجماعي»، والذي هو امتداد لنظريّة القابليّة للاستعمار.

سنعرض أبرز أعضاء «الجماعة العلمية المرجعية»، التي اعتبرها «نموذج الرشد» بمثابة الشعلة الأولى لهذا «النموذج الحضاري البديل»، وهي تتكون ابتداءً من العلماء المفكرين: محمد إقبال، ومالك بن نبي، وعلي عزت بيجوفيتش، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد مهاتير.

قرآني، فاستعرض تعريف الشعراوي للرّشد بأنّه: «حسنُ التّصرّف في الأشياء، وسدادُ المسلك في علّة ما أنت بصدَدِه» (14)، وبالتّأمّل في سورة الكهف عموماً، وفي قصّة ذي القرنين خصوصاً، يُعَرّف صاحب النّموذج الرّشدَ بأنّه «ذاتيّة اتّباع الأسباب»، لقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ (15) وفي رواية «فأتبع سببا»ـ وبالمثال يتّضح المقال:

يَحكي صاحب النّموذج واقعة حدثت معه في فجر يوم من الأيام، بعد الصلاة وفي باب المسجد حيث تلتقط الأحذية، إذ رأى رجلاً وقوراً تبدو عليه ملامح الهدوء والوقار. لكنه ما لبث أن أحدث حدثا غيّر نظرته إليه، لما ألقى بنخامته أرضاً، ولم يشعر بأي تقزّز أو ذنب أو مخالفة لأدب ومبدأ من مبادئ الشّرع.

فتساءل كيف يمكن أن نصف هذا الانفصام عند هذا الرّجل، من جهةٍ شهد الفجر مع الجماعة، ومن جهة أخرى أخلّ بخلق عظيم من أخلاق الإسلام، وبخاصّة أن الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهو لم تنهه صلاته عن خلق منكر ومخالفة حضارية؟ هل ننفي عنه صفة الإيمان أو الإسلام؟ بالطّبع لا، فهو لم يرتكب جرما عقديا أو مخالفة فقهية، فلا يزال في دائرة الحكم. إلا أنّ هناك اقتراح آخر «وهو أن نعبّر عن هذا الموقف بنموذج «الرّشدّ»، فهذا الرّجل لما يبلغ بعد مستوى الرّشد والرّشاد، ولم يدرك بعد مرتبة النّضج والحكمة، فهو مسلم غير راشد، مؤمن غير ناضج. ولعلّ هذا الحكم أقرب ما يكون إلى ما يعرف «بخوارم المروءة» عند علماء الحديث، في علم الجرح والتّعديل» (16).

1 - 4 المطلب الرابع: أسس وقواعد الرّشد.

حَدّد صاحب النّموذج بعض القواعد للرّشد المستفادة من النّص القرآني، بالتّأمّل في السّياق، والتّفكّر في المقدّمات، التّدبّر في الخواتم، وقال بأن لها شروطاً واضحة، إذا توفّرت اكتمل بدوّه، وإذا اختلّت أو اختلّ جزء منها، انهار بناء الرّشد كلّية، ومنها:

ـ أنّ ثمّة رشداً شاملاً لكل مناحي الحياة، ورشدا جزئيّاً لمجال معيّن دون آخر، فالرّاشد ـ مثلاً ـ في إدارة المال قد لا يكون راشداً في بناء الأسرة، أو في الانضباط أمام الشّهوات.

ـ أنّ الرّشد الشّامل هو منتهى الدّيانات، ومبلغ الرّسالات، فالإسلام رشد كلّه والرّشد جميعه من روح الإسلام ومن طينته، وبهذا نفهم قوله تعالى على لسان الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (17).

ـ أنّ الله تعالى يهب الرّشد لكلّ من اتّخذ أسبابه، فالذي يتّخذ الأسباب ليكون راشداً في التّطوّر المادي ـ مثلاً ـ يوهب ثمرة رشده، ويبلغ مبتغاه، ما دام قد اتّخذ لذلك أسبابه ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ

عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (18).

ـ أنّ الرّشد منه فرديّ ومنه جماعي، ومنه نفسيّ ومنه اجتماعي، ومنه مدنيّ ومنه حضاريّ. ولا بدّ من التّمييز بين كلّ نوع، حتى لا نقع في الخلط والخطأ.

ـ الرّشد لا يكون إلا بالصّبر والمصابرة. ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (19).

ـ الرّشد يأتي باتخاذ الأسباب بعد إدراكها، وبالولوج إلى البواطن، وعدم الاقتصار على الظّواهر.

ـ الرّشد يُهيّئه الله لعباده بعد أن يستنفدوا كلّ الوسائل، ويجتهدوا الاجتهاد كلّه، ويجاهدوا الجهاد جميعه. فهو ثمرة لجهد، وليس كلأ مباحا للكسالى والمتلكئين (20).

2/المبحث الثاني: موقع إشكالية تحويل العلم إلى العمل في المنظومة المعرفية الرّشيدة.

تحلّ إشكاليّة تحويل العلم إلى العمل محلّ رابع أربعة محاور يقوم عليها الرّشد، وهي (21):

1ـ ذاتيّة اتباع الأسباب.

2ـ سداد المسلك في علّة ما أنت بصدده.

3ـ القابليّة للصدق وتحرّي الصّدقيّة فكراً وفعلاً.

4ـ حركيّة الفكر والفعل (22).

فإشكاليّة بحثنا تُعالج ضمن هذا المحور الأخير المكوّن لدعامة من دعامات نموذج الرّشد، والتي تعرّف مجملاً بأنّها محاولة فكرية لصياغة قناةٍ واصلة بين الفكر والفعل وناقلة من العلم إلى العمل (23)، كما أنّها تجتهد في الإجابة على السّؤال الأزمة (24) الذي لطالما طرحه العلماء والمفكرون والفلاسفة من شتى المشارب، ألا وهو: ما العلاقة بين أفكار الإنسان وأفعاله؟، أي: كيف تتحوّل المعلومات إلى معرفة، والمعرفة إلى سلوك؟ (25)

ومن الزّاوية التّأصيلية، فالمنظومة تجتهد في فهم قول الله تعالى منكراً على مخالفة القول للفعل ويسعى إلى إدراك أغوار حكمه الحازم الجازم، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (26).

ومن الزّاوية التّفعيلية، فالمنظومة تحاول تطبيق دعاء الرّسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلّم وهو يسأل ربّه بقلب خاشع خاضع: «اللهمّ إنّي أسألك علما نافعا».

فما هو العلم النّافع؟، وما هي أساليب تفعيل المعارف؟، وما هي أسباب القصور في تحويل القرآن الكريم إلى حضارة عالمية في عصرنا هذا؟، وأين يكمن الخلل في كلّ ذلك؟ (27).

وللإجابة على سؤال الكيف في تحويل الفكر إلى فعل حضاري يقترح صاحب نموذج الرّشد تركيبة

يزعم محمد باباعمي أن اجتهاده لم يعرضه مالك بن نبي، وله فضل السّبق، ويأمل في أن تتخطى منظومة الرّشد هذه العقبة، وتتنزل إلى الواقع، ثم تُراقَب منهجياً وفكرياً وعملياً. إلى أن يحين أوان رُشدها، ثم تعرض على من أراد أن يبلغ مبلغها على أنّها طريق واضح المعالم.

إذا ما ارتقى الإنسان الفرد والإنسان المجتمع إلى هذه المصافّ لم يقنع بما هو فيه، بل يجتهد في حمل النور إلى جميع المناطق المظلمة، فهو يخرج من الانتساب المجرّد إلى الأرض والتراب والقوم، ليصير «إنساناً كونياً».

معرفيّة تجيب على السؤال عبر مراحل: من حالة الكمون، إلى سؤال الأزمة، إلى الرؤية الكونيّة، إلى القواعد الكليّة إلى التمثلات والصّور الذّهنيّة، إلى نظام الفعل، ثمّ الفعل الحضاري. ليس في خطّ مستقيم تراتبيّ ولكن في علاقة حلزونيّة متداخلة.

1ـ الكمون: في البداية يكون الفرد أو المجتمع في حالة سكون، حيث يكون بطغيان غرائزي أقرب إلى الطبيعة الحيوانيّة منه إلى الطبيعة البشريّة، فيفتقد المقاصد الكليّة للحياة وتضيع الوجهة والحركيّة الهادفة من أمام عينه، فلا يكون للزمن معنى ولا يشكّل الماضي والمستقبل عنده أي ثقل تصوّري ولا حركي.

في حالة الكمون يكون الفرد أو المجتمع مزوّدا بخصائص الحضارة لكنها كامنة في حالة توقّف مالم تحفّز، فقد جهّز الإنسان بالفطرة وبالإرادة، والحريّة، والزمن، والتراب، ومصادر التفكير، وملكات الإحساس، والمحيط، والروابط الأسريّة والمجتمعيّة. لكنّها عاجزة عن إعطاء قوّة الدفع إلى الأمام، وقد تكون مصدر إغراء لجهات خارجيّة أو داخليّة مهيمنة، تجد قابليّة للاستعمار فتتمكّن من توجيه تلك الطاقات لصالحها، فيأتي ذلك على شكل استعمار للأرض، أو توجيه خاطئ للإرادة، أو سلب ظالم للحريّة، أو اعتصار فاجر للعقول والأدمغة، والمقدّرات والملكات (28).

2ـ التوتّر وسؤال الأزمة: تنقدح شرارة الانطلاق بالتوتّر والتنبيه العتبة، حيث تقوم الفكرة الملهمة بدور المنبّه الموقظ، وهي بالنسبة للأمّة الإسلامية فكرة:»إقرأ باسم ربّك» أي نداء «الوحي»، حيث في البدء كانت الكلمة وتلك هي كلمة البدء. وإذا ما دبت الحياة في القلب، سرت الحركة في الأعضاء واشتغل العقل وأنتج وأبدع. عندها فقط يستحكم «التوتّر الرّوحي»، و»القلق المعرفي»، و»الحيرة الوجوديّة»، و»الهمّ الإيماني» حتى ينتهي إلى مكابدة السؤال الجدير «سؤال الأزمة»، سؤال الوجهة والغاية والأهداف والمناهج (29).

3ـ الرؤية الكونيّة: إذا تمّ تحديد «سؤال الأزمة» ومكابدته، وعرف الإنسان معنى الحياة وماذا يريد فيها؟ وأين هو متجه؟ وكيف يصل؟ هنا تبرز «الرؤية الكونيّة» كمرحلة قاعديّة حاسمة يتمّ فيها تحديد «التصوّر والحكم والموقف» من العلاقات الوجودية الأساسية بصراحة ووضوح، وهي العلاقة بالله، وبالإنسان وبالكون، ولا يمكن أن نتقدّم ما لم تتضح الرّؤية الكونيّة جليا. وفي طلب الجواب على أسئلة الرؤية الكونيّة نجد أنفسنا مضطرّين كذلك لاختبار مصادر المعرفة الأكثر تفسيريّة، هنا نجد أنّ «الوحي» هو المصدر الوحيد المرشّح لهذه المهمّة، والحامل للجواب الصحيح (30): «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (31).

4ـ القواعد الكليّة: إذا اكتملت خارطة الرؤية الكونية فهماً وعملاً، على أسس توحيدية عوض الأسس

الواحديّة، عندها تبز الحاجة إلى صياغة «قوانين»، و«مبادئ»، و«قواعد كليّة لفقه الحضارة»، توضّح الرؤية البانوراميّة لمسار الحركة والديناميكيّة الناقلة من حالة «الخطابة» و«اللفظية». إلى توليد الفعل الحضاري (32).

5ـ التمثّلات والصّور الإدراكيّة: بعد اكتساب مَلكة التحليل من خلال القواعد الكليّة، تتشكّل «الصّور الذّهنيّة» والتمثّلات في كلّ جزئيّة من الظاهرة محلّ الدّراسة، وبذلك يتراوح العقل بين الرؤية الكليّة المتجاوزة لضغط الحدث، والصورة الذّهنيّة المرتبطة بالآن لصياغة الفعل المباشر؛ وهذه التمثلات والصور الإدراكيّة ليست مجرّدة وإنّما محلّها كلّيات مدارك الإنسان؛ من عقل وقلب وشعور وحواس ووجدان (33).

6ـ نظام الفعل: في هذه المرحلة ينتقل الفرد والمجتمع بفضل «نظام الفعل» المتولّد لديه، والقائم على المعقوليّة وقانون «السببيّة» والفكر السّنني إلى عتبة «الفعل الحضاري»، حيث تتكامل طاقات أفراد المجتمع لتصبّ في غاية واحدة، بشكل بنائيّ مرحليّ متناسق ومتناغم. هنالك فقط يصير للفعل البسيط ثقلاً ومعنى؛ حيث يكون «التصدّق بشق تمرة» أو «الابتسامة في وجه أخيك» مدخلاً أساساً لبناء حضارة إنسانيّة كبرى، يتكامل الجزئي فيها مع الكلي كصورة فسيفسائية أو لوحة في فنّ المنمنمات (34).

7ـ الحضارة الرّاشدة: إذا ما ارتقى الإنسان الفرد والإنسان المجتمع إلى هذه المصافّ لم يقنع بما هو فيه، بل يجتهد في حمل النور إلى جميع المناطق المظلمة لينفع عباد الله، فهو يخرج من الانتساب المجرّد إلى الأرض والتراب والقوم، ليصير «إنساناً كونياً»، وسطاً، عدلاً يأمر بالعدل. وهذه الصفات كلّها تلخّص في «الرّشد»: «أولئك هم الرّاشدون»، ويُسمى سبيله «سبيل الرّشاد»، ويكفي لهداية الأمّة أن يكون بينها «رجل رشيد»، ويعتبر الأمر الذي يكونون فيه «أمراً رشدا» ويكون القرآن بين أيديهم كتاباً فعالاً فاعلاً «عجباً، يهدي إلى الرّشد».

وإذا تحوّل الكمون إلى سؤال للأزمة، وتحوّل التوتّر إلى بحث في الرؤية الكونيّة، ثمّ تأسست على إثره قواعد كليّة لفقه الحضارة، وولدت بدورها صوراً إدراكيّة وتمثّلات، هنالك فقط يتدخّل عامل الزّمان والمكان، الآنَ وهنا، في التنزيل إلى الفعل والحركيّة، من خلال ما يمكن تسميته بـ«نظام الفعل» أو «مخطط العمل». وعندما تكتمل معاني الرّشد في إنسان أو مجتمع تحمّل رسالة الإسلام، وكانت حضارته «حضارة راشدة»، وكان آحادها شهداء على النّاس، وسعى لتعريف النّاس بالخير وبربّ الخير، وحارب الشرّ وأرباب الشّر، هذه المرحلةُ هي مرحلةَ التّمكين الحضاري (35).

تصبّ إشكالية هذا البحث في صميم اهتمامات نموذج الرّشد، إذ أنّ الرّشد الشّامل هو منتهى الدّيانات،

هي محاولة فكرية معرفية لفهم الواقع والتّفاعل مع أحداث العصر، وهي من جهة أخرى تأصيل لأفعال وأعمال فردية واجتماعية من منطلقات متجاوزة متعالية مطلقة، أساسها القرآن الكريم، لكنّ نفس التّأصيل في مستوى التّطبيق يلبس لبوس التّجربة البشريّة النّسبية المحتملة للخطإ.

يرى محمد باباعمي أن «المنظومة المعرفية الرّشيدة» ليست مدرسة فكريّة، ولا مذهبا دينيّا، ولا حركة اجتماعية؛ وإن كانت تتقاطع مع كلّ أولئك فتوافق وتخالف، وتتبنى وترفض، بناء على رؤية فكرية متناسقة.

ومبلغ الرّسالات، فالإسلام رشد كلّه والرّشد جميعه من روح الإسلام ومن طينته، وبهذا نفهم قوله تعالى على لسان المسلمين من الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (36).

الخاتمة:

من هنا أوصلنا هذا البحث إلى نافذة تشرف على أفق رحب للدّراسة والبحث في أطروحات العودة إلى القرآن الكريم، منطلقاً من أطروحة «أهليّة القرآن الكريم لإصلاح الإنسان وبناء العمران»، مدافعاً عنها ومستشكلاً عن منهج التّنزيل في الواقع، ومقترحا نموذج مشروع الفطرية، «من القرآن إلى العمران»؛ للشيخ فريد الأنصاري مقارناً بالنّماذج الإصلاحية المعاصرة العاملة ضمن الأطروحة نفسها، محاولة لدراسة المنطلقات والمآلات ومقاربة لترشيد المشروع ومساهمة في إثراء «نموذج الرّشد» من منطلق قرآني.

Résumé de l'article :
« Transformer la connaissance en comportement ; question du modèle « Errochd », essai d'exploration » par TEDJROUNA Youcef
Le présent article appartient au champ de l'Epistémologie de la pensé Islamique contemporaine. Il soulève la problématique de la transformation de la connaissance en comportement du point de vue du modèle « Errochd », proposé par le Docteur Mohamed Baba Ammi, en tant que modèle alternatif de civilisation.
Dans cet article, nous avons essayé de montrer le point de vue du « modèle Errochd », sur la problématique qu'il appelle « La question de la crise». En d'autres termes, il suffit de répondre à cette question pour faire sortir l'humanité de la crise civilisationnelle actuelle.
Le présent article comprend une introduction, deux parties et une conclusion.
Dans l'introduction, j'ai rappelé la finalité de l'existence de l'homme dans la vie suivant une vision d'unicité hypothéquant le destin de l'homme dans la vie après la mort suivant son parcours et son comportement dans la vie d'ici-bas en faisant référence au concept général de l'esclavage et l'obligation du respect de la question divine. J'ai ensuite fait référence à la problématique de la transformation de la connaissance en comportement suivant le modèle « Errochd ».
Dans la première partie que j'ai consacrée à la définition du cadre épistémologique de la problématique du point de vue du modèle « Errochd », j'ai défini le modèle « Errochd » et la communauté cognitive d'Errochd. Puis j'ai défini le contexte de la

communauté de pensée du modèle « Errochd » (ressources d'élaboration du modèle « Errochd »). Pour arriver à montrer les bases du modèle « Errochd », de préciser ses fondements et ses règles dans son système de pensée en quatre sections.
Dans la deuxième partie j'aborde la problématique de la transformation de la science en action dans la communauté de la connaissance rochdienne, à savoir :
La subjectivité du suivi des causes, la justesse de la démarche est dans la cause de ce que l'on fait, l'aptitude à la sincérité et son adoption intellectuellement et effectivement, le mouvement de la pensée et de l'action.
En conclusion, le pôle de la dimension spirituelle du sujet c'est tout ce qui gravite autour de la tradition de la rectitude en tant que conditions et interdits c'est « à quel point l'être humain est proche ou éloigné de la révélation divine ; autrement dit, à quel point il possède une vision coranique globale agissant sur la réalité ». C'est ce qui détermine le parcours de l'homme dans la vie et son destin dans l'au-delà. L'idée principale dans ce titre est la sourate ettakouir (l'obscurcissement) (27-29) : « (Ceci n'est qu'un rappel pour l'univers. Pour celui d'entre vous qui veut suivre le

الهوامــش :

1 - أنظر: فصول حول العلاقة بين الفكر والفعل، أرباب المستوى، حضور معرفي في فكر الأستاذ فتح االله كولن، محمد باباعمي، دار النّيل للطباعة والنّشر، القاهرة ـ مصر، 1433هـ/2012م، ص 105-21.

2 ـ لإدراك المفهوم أنظر: الإدراك ومنظومة الرّشد؛ العِلم والعَالم؛ في نظريّة العلم والإدراك، محمد باباعمي، ط1، كتابك، الجزائر، 2014، ص 71.

3 ـ لبيان معنى النّموذج التفسيري وعلاقته بالواقع أو بالوعاء الحضاري، أنظر: الوعاء الحضاري؛ منطق البحر والأمواج، أو السّباحة ضدّ التيّار، محمد باباعمي، ط1، كتابك، الجزائر، 2015، ص 9،12،23.

4 ـ البراديم كولن، فتح الله كولن ومشروع الخدمة (على ضوء نموذج الرّشد)، محمد باباعمي، دار النيل للطباعة والنّشر، القاهرة ـ مصر، ط1، 1432هـ ـ2011م، ص 12.

5 4- ـ المصدر نفسه، ص 19.

6 ـ أنظر: سؤال الأزمة. القلق والتوتر الإيجابي، موسلمال حمزة، الفهم والوعي والعمل؛ سياق فكري جماعي خصب في ظل "نموذج الرّشد"، ط1، مؤسسة كتابك، الجزائر، 2014، ص104.

7 ـ وللاطلاع أكثر على دلالات سؤال الأزمة، أنظر: سؤال الأزمة ملك السّؤال الحضاري؛ شروق وغروب، سمفونيّة فكريّة لم تكتمل، طه كوزي، ط1، كتابك، الجزائر، 2013، ص 102.

8 ـ المصدر نفسه، ص 25.

9 ـ البراديم، كولن، المصدر السابق، ص 12.

10 ـ المصدر نفسه، ص18.

11 ـ نموذج الرّشد، النموذج الحضاري البديل، محمد باباعمي، مقال بفيكوس، 22ـ11ـ2015.

12 ـ المصدر نفسه، ص 13.

13 ـ سورة طه: 50.

14 ـ وزاد الشيخ الشعراوي مستطرداً لبيان الفرق بين الرّشد والبلوغ: "وسبق أن قلنا: إن الرُّشْد يكون في سنِّ البلوغ، لكن لا يعني هذا أن كل مَنْ بلغ يكون راشداً، فقد يكون الإنسان بالغاً وغير راشد، فقد يكون سفيهاً. لذلك لما تكلم الحق سبحانه عن اليتامى قال: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ (النساء: 6) أي: اختبروهم، واختبار اليتيم يكون حال يُتْمه وهو ما يزال في كفالتك، فعليك أنْ تكلفه بعمل لإصلاح حاله، وتعطيه جزءاً من ماله يتصرَّف فيه تحت عينك وفي رعايتك، لترى كيف سيكون تصرفه". تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ)، مطابع أخبار اليوم، دم، دط،1997م، 14/8955.

droit chemin.) A partir de là, nous avons conduit cette étude à une fenêtre donnant sur un horizon de recherche des thèses de retour au Saint Coran partant de la thèse « la capacité du Saint Coran à réformer l'homme et la construction de l'urbain ». En défendant cette thèse, en posant la problématique de la révélation dans la réalité et en proposant un projet de modèle de l'inné « du Coran à l'urbanisme » ; du Cheikh Farid El Ansri en le comparant aux modèles réformistes contemporains mis en œuvre dans la thèse elle-même, une tentative d'étudier les tenants et les aboutissants et l'approche de la « rochdisation » du projet et en contribuant à enrichir le « modèle Errochd » du point de vue du Coran. C'est ce que je propose en tant que projet de Doctorat. Que le tout puissant nous aide à réussir et qu'il nous guide sur le droit chemin.

15 ـ الكهف: 84،85.
16 ـ البراديم كولن، المصدر السابق، ص 15. أنظر كذلك لتوصيف هذه الظاهرة: سؤال الحيرة، حيرة السّؤال، محمد باباعميّ، مقال بفيكوس، 22ـ11ـ2015.
17 ـ الجن: 1،2.
18 ـ الإسراء: 20.
19 ـ العنكبوت: 69.
20 ـ البراديم كولن، المصدر السابق، ص 17.
21 ـ أنظر: حديث عن حد العلم والعلاقة بين الفكر والفعل، أرباب المستوى، المصدر السابق، ص 33ـ38، 143، 172.
22 ـ أو ما يُطلق عليه "كيث ديفلين" عبارة: "تحويل المعلومة إلى معرفة، والمعرفة إلى سلوك"، أرباب المستوى، المصدر نفسه، ص35. أنظر: أزمتنا الحضارية العقدة والمخرج؛ قراءة فكريّة على ضوء نموذج الرّشد، طه كوزي، ط1، كتابك، الجزائر، 2015، ص 139-118.
23 ـ لمزيد تفصيل وتبيّن، أنظر "المسافة بين الفكر والفعل"؛ أزمتنا الحضاريّة، المرجع نفسه، ص 223-215.
24 ـ أنظر: أزمتنا الحضاريّة، المرجع نفسه، ص 56، 216.
25 ـ أنظر: المراحل السبعة لتحويل المعرفة إلى سلوك في البراديم كولن، البراديم كولن، المصدر السابق، ص 101-89.
26 ـ الصّف: 3.
27 ـ البراديم كولن، المصدر نفسه، ص 20.
28 ـ من الكمون إلى الفعل الحضاري، سؤال العلاقة بين الفكر والفعل، محمد باباعمي، طه كوزي، ط1، كتابك ـ الجزائر، 2015، ص 18، 34.
29 ـ المرجع نفسه، ص 20، 34.
30 ـ من الكون إلى الفعل الحضاري، مرجع سابق، ص 23،38.
31 ـ الملك: 14.
32 ـ المرجع نفسه، ص 25،40.
33 ـ المرجع نفسه، ص 26، 41.
34 ـ المرجع نفسه، ص 27،45.
35 ـ من الكمون إلى الفعل، مرجع سابق، ص 29.
36 ـ الجن: 1،2.

الشباب العربي وتحولات منظومات القيم والحراك الاجتماعي : مقاربـــة سوسيولوجيـــة

د. رشيد جرموني *Jarmouni_philo@yahoo.fr* // أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس

على سبيل الاستهلال : السياق والدواعي والمقاربة

ربما نمتلك مسافة كافية لمحاولة استكشاف الفعل الثوري في الوطن العربي، ودور الفئات الشابة في هذا الحراك النوعي وغير المسبوق، من حيث الآثار والانعاسات والتحديات وكذا الرهانات التي خلقها هذا الفعل الثوري في ربوع الوطن العربي. خصوصا عندما يتم ربط عمليات التحول التي تطال المجال السياسي والاجتماعي العام، بالتحول الأساس الذي يعتمل في النسقية القيمية والسوسيوثقافية.

ولعل من بين الملاحظات التي يمكننا ان نبسطها في هذا السياق، هو ضعف المواكبة العلمية، وخصوصا في العلوم الاجتماعية، لرصد هذه التحولات القيمية التي اجتاحت وطننا العربي، ورغم أنه تناسلت العديد من الدراسات والأبحاث واللقاءات التي حاولت فهم كيف حدث فعل الثورة؟ وما هي الأسباب الظاهرة والخفية لحدوث مثل هذه الثورة؟

غير خفي على أحد الصعوبات الابستمولوجية التي تواجه الباحثين في الخوض في هذه الإشكالية، وتحديدا صعوبة تحديد الأسباب والعوامل التي ساهمت في حدوث فعل الثورة، باعتباره فعلا سوسيولوجيا، يسري عليه ما يسري على غيره من الظواهر الاجتماعية. رغم ذلك، فإن محاولة دراسة مفاعيل الثورة، وخلفياتها وسياقاتها الخفية تبقى دائمة غامضة ويكتنفها الكثير من البياضات. وكما يؤكد العديد من السوسيولوجيين تورين، من كون المنهج السوسيولوجي، يبقى قاصراً عن إدراك كنه الظواهر والتفاعلات التي تخترق المجتمعات المعاصرة، ولهذا فأقصى ما يمكن أن تصل إليه السوسيولوجيا، مجرد خطاطات إرشادية لا أقل ولا أكثر.

ونحن عندما قررنا مباشرة هذا الموضوع، لا ندعي أي تملك لناصية تفسير مفاعيل الثورة، لكننا نحاول، خصوصا بعد تحقق مسافة زمنية قليلة نسبياً، لكنها تساعدنا في فك بعض من هذه البياضات.

ولعل أهم ما يمكن أن يساعدنا أكثر للاقتراب من الموضوع، هو التركيز على التحولات القيمية التي تجري في وعينا ولا وعينا بشكل بالغ التعقيد، مما يحجب عنا كل رؤية مُحينة لاستشراف التداعيات. ولهذا كانت دراسة القيم من أعقد الدراسات في حقل العلوم الاجتماعية. وتزداد الصعوبة الإبستيمولوجية في دراسة التحولات القيمية وعلاقاتها بالحراك العربي/ الشبابي، عندما تغيب أو على

الأقل تنفلت المقاربات التفسيرية النظرية في العلوم الاجتماعية، من تشكيل إطار نظري قابل لقراءة مختلف الأوضاع السوسيوسياسية والسوسيوثقافية التي تجتاحنا من كل جانب.

إن مداخلتنا المتواضعة، تسعى لفهم الأنساق القيمية وتحولاتها في علاقتها بالجيل الشبابي الحالي،- بالمعنى الذي أضفاه «مانهايم» عن مفهوم الجيل-، وتأثير ذلك على الفعل الثوري بالمنطقة؟

ولهذا نتساءل: هل يمكن الحديث عن تغيرات في منظومة القيم أم أننا نتحدث عن تحولات؟ وإذا كانت هذه التحولات عميقة ومتسارعة، فكيف يمكن قياس تأثيرها على فئة الشباب، المنتفض والمحتج والحامل للواء التغيير السياسي والاجتماعي؟ وما هي الحمولات الثقافية والقيمية التي يتأطر ضمنها شباب المنطقة؟ وهل يمكن افتراض وجود حراك، بدون أطر مرجعية واضحة؟ وهل نحن أمام تحول في نظريات التغيير السياسي والاجتماعي؟ بمعنى آخر، هل يمكن الحديث عن حراك إيديولوجي أم أنه حراك مصلحي، وبدون هوية؟ والأهم من كل ذلك، وقبله، نتساءل: ما هوية الشباب العربي الحالي؟ وكيف استطاع أن يوظفه مختلف التراكمات المعرفية والعلمية والثقافية، في إطلاق دورة جديدة من الحراك في الرقعة العربية؟ وهل يشكل هذه الجيل، قطيعة شاملة في رؤيته للكون، عن الجيل السابق؟ أم أنه لا زال ينشرط بجدلية القطيعة والاستمرارية؟ وهل يمكن المجازفة بالحديث عن براديغم / ثوري موحد لكل المجتمعات العربية، أم أن الواقع كشف ويكشف عن تمايزات جد متعارضة؟ وكيف يمكن تجلية هذه الاختلافات؟ وأي قراءة ممكنة تنهض لفك السحر عن الفعل الثوري العربي؟ وما دور الدين ــ كحامل للقيم ــ في هذا الحراك؟ وهل يمكن الحديث عن تمظهرات جديدة، تقطع مع التمثلات السابقة للحقل الديني؟ وإذا سلمنا بوجود تحول في المشهد الديني العربي، ماهي مظاهره الكبرى؟ وأخيراً ما هي السيناريوهات الممكنة لقراءة مرحلة ما بعد الحراك العربي؟

أولاً: في رصد بعض مظاهر التحول الكبرى (تأطير نظري)

لا يستقيم الحديث عن منظومة القيم وتحولاتها، بدون التوقف عند أهم هذه التحولات التي طرأت في المجتمعات الحالية، فحسب ما توصل إليه الباحثون في المؤتمر العالمي للعلوم الاجتماعية المنعقد في سنة 2004 بلدن، فقد حاول المشاركون، أن يعرفوا ما هي أهم الاتجاهات الكبرى التي تسم الأوضاع المجتمعية في الكوكب الأرضي؟ وهكذا يمكن الحديث عن خمس اتجاهات ــ طبعا لا يمكن إسقاطها على جميع المجتمعات بنفس الحدة، لأن حقل التفاعل الذي تقع فيه هذه التحولات، ليس آلياً وميكانيكياً ــ لكن ذلك لا يمنعنا من قراءة هذه التحولات، ومحاولة البحث عن تجلياتها في المنطقة العربية. ويمكن استعراض بعضها كالآتي:

1) «تسريع وازدياد التغير الاجتماعي: وضمنها تلك التي تبرز في ذروتها في التمظهرات الثورية، والتي ينتج عنها ظواهر اللامعيارية Anomie والصدمة، Trauma، والقلق والقلل من المجهول uncer-tainty، وفقدان الاتجاه disorientation. وقد تدفع الناس العاديين إلى طرح أسئلة من قبيل: أين نحن: من أين أتينا: إلى أين نذهب؟ وهل ما نفعله جيد اظم سيء؟ وهو يرجعون إلى السوسيولوجيا باعتبارها مصدراً ضمن مصادر أخرى للتنوير».

2) لقد شهدنا توسعا في الدمقرطة واللبرلة: ساهمت بشكل حاسم في توسيع حقل الفرص والخيارات من أجل صناعة التاريخ من طرف الفاعلين المباشرينن سواء كانوا أفرادا أم مجموعات (مصوتين، مستهليكين، حركات اجتماعية، أحزاب سياسية..) وصناعة اختياراتهم أم حاسم بالنسبة للتنمية في المستقبل. وباعتبار الاعتراف المتنامي لقوتها، فإن الناس تريد استعمالها بشكل عقلاني، وأيضاً يرجع الناس للسوسيولوجيا ضمن مصادر أخرى، من أجل الاستشارة.

3) الثورة التربوية: والتي مكنت فئات عريضة من الناس من معرفة وبشكل خاص أكثر حساسية وانفتاحاً على المعرفة التي تخصهم هم أنفسهم، من أجل توفير توعية ــ ذاتية ضمن مجالات أخرى، وذلك يتم عبر السوسيولوجيا. (الأمثلة من المغرب كثيرة، الجامعة، الأسرة، المدرسة، الشارع، الإعلام، الأحزاب..). لقد كان تحصيل التعليم، عاملاً أساسياً في الثورات العربية، أكثر من التكنولوجيا الجديدة، والتي كانت مجرد أدوات ووسائل لتعميم المعرفة والتبشير بضرورة التغيير السياسي، ولكنها لم تكن أساس الحراك. لا قيمة للشبكات في غياب القدرة على القراءة والكتابة».

4) هناك ارتفاع في الاشباع في عالم- الحياة live- world عبر وسائل الإعلام الجماهيرية mass-media، كما أن التقينات الجديدة للتواصل وتكنولوجيا الاتصال فتحت فرصاً غير مسبوقة من أجل النقاشات العمومية، والتي أصبحت السوسيولوجيا مصدراً مهماً.

5) هناك صيرورة متقدمة من العولمة التي تحسس الناس بالأبعاد الكونية للمصير الانساني والتضامن العالمي وحقوق الانسان وتدفعهم إلى البحث عن الحلول التي يقعون فيها. (القضايا القيمية، الكروية، الاحتجاجات...). (مصباح، 2013).

وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات الخمس، يمكن ان نجازف بإضافة اتجاهين آخرين مؤثرين –في اعتقادنا- في تحريك مفاعيل الحراك العربي، وهما:

6) التحول في السلطة: حيث لم تعد محتكرة بيد الحكام وصناع القرار والسياسيين والاعلامين، وحتى داخل الأسرة العربية التقليدية، (أي سلطة الأب)، فإن تأثير التعليم وعلاقته بالتحول الديمغرافي (كورباج، 2013)، أثرا في تراجع السلطة في المجتمع، بمعناه العام، الذي يضفيه «فوكو» على هذا المفهوم. ويمكن الإشارة في هذا الصدد، إلى أن هذه الظاهرة، ليست عربية مائة بالمائة، فقد عرفتها دول أوروبا وأمريكا، وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، فمع صعود «أوباما» إلى سدة الحكم، باعتباره أحد الملونين، وأيضاً ينتسب للكنسية الكاثوليكية، فإن ذلك مما يعني أنه وقع انزياح في سلطة التحكم في هذا البلد، والذي كان لصالح النافذين وشركات صناعة الرأي.

7) تحولات الحقل الديني: بفعل العولمة وارتفاع نمط الاستهلاك الذي وفرته التكنولوجيات الحديثة، فإن أشد الحقول قداسة، وهو الدين، عرف بدوره تحولات، على مستوى التمثلات والاستيهامات والاتجاهات عند فئات واسعة من المجتمع العربي، وبشكل خاص، عند شريحة الشباب من الجنسن. وقد تبين من خلال عدة بحوث واستطلاعات (الاستطلاع العربي،2011، تقرير الإسلام اليومي، بيو ريشيرش، غالوب..)، أنه بقدر ما يتعزز الحضور الديني عند الفئات السابقة، على مستوى المعتقد أو الممارسات الطقوسية، فإن الملمح البارز في عناصر التحول، هو وجود حالة من التدين الفردي،

المنفلت من كل الإيديولوجيات والمؤسسات والأطر (طبعاً بدون تعميم مُضل)، وهو ما ظهر في التجربة الثورية المصرية (عواد، 2011).

وبكلمة، فإن هذه التوجهات الجديدة ــ التي لا ندعي أنها التي تنتصب الوحيدة للتفسير- تساعدنا كباحثين في العلوم الاجتماعية، وفي حقل السوسيولوجيا، على الاقتراب أكثر من فهم واقع الشباب العربي والحراك الثوري، وعلاقة ذلك بمنظومات القيم.

وإذا كانت التوجهات السابقة، مؤثرة في عمليات التحول العربي/ الشبابي، فإن الانتباه لبعض المتغيرات الأخرى المحايثة لتلك التحولات، يعد في نظرنا، مدخلاً أساسياً، لقراءة خلفيات الحراك العربي. وعليه، يمكن أن نتحدث عن التحول الديمغرافي في علاقته بالثورات، وأيضاً عن تراجع القيم المجتمعية وبروز القيم الفردانية، والانتشار المكثف لوسائل الإعلام، والتغير الذي طال علاقة الشباب بالفضاء العام العربي، وانتشار قيم الحرية والثقافة الحقوقية الكونية، وغيرها من المتغيرات التي تفاعلت مع المتغيرات الأخرى الخارجية لتولد الحراك الشبابي في المرحلة السابقة.

ثانياً: التحول الديمغرافي ومفاعيل الثورة:

من خلال المعطيات المتوفرة، يتبين أن المجتمعات العربية، تعرف انتقالاً ديموغرافياً نوعياً، حيث ترتفع فئة الشباب المتراوحة أعمارهم ما بين 15و 30 سنة، وتقل فئة الأطفال دون سن الخامسة، وبالمقابل ترتفع شيخوخة المجتمع تدريجيا (ولعل النموذج البين في هذه المجتمعات العربية يمثله المغرب).

انطلاقاً من هذا المعطى، يبرز التحدي الديموغرافي الذي عنوانه العريض ارتفاع فئات الشباب.

لكن ما علاقة هذا المعطى بحدث الثورة؟ سؤال قد يطرحه كل متتبع، والحال أن هناك أكثر من داع لربط حدث الثورة بارتفاع حجم فئات الشباب، ألم يكن وقود الثورة من هذه الفئة؟ ألم يكونوا هم الفاعلون الأساسيون في الثورة؟

«إذا اعتبرنا أن الانتقال الديمغرافي وتوسع المجتمع المدني الذي في هوامشه فئات النازحين من البوادي، وأهمية دور الطبقة الوسطى، وانتشار العائلة النووية، واختلال مرجعيات القيم وتنوعها، لم تتمكن عوامل التحول هذه من زحزحة بنيات التسلطية عن مواقعها، بل وذهبت، على عكس اتجاه التحول، إلى تعزيز آليات المراقبة والتصلب إزاء مطالب الحرية والديمقراطية، فإن «الثورات» وأشكال الاحتجاج التي انفجرت بوجه الأنظمة بقدر ما تعبر عن حاجات اجتماعية، فإنها تحمل، بموازاة ذلك، حركية ثقافية خاصة، متعددة ومتنوعة ومتمايزة المرجعيات والقيم، لكن عديدين من المهتمين» (سبيلا، 2007)، «الحراك، سيولد ويطور ثقافته الخاصة، وسيطلق العنان لتحولات ثقافية أكثر جرأة. هذا الحراك سيكون بمنزلة قوة دفع وحفز على التطور الفكري والثقافي بموازاة التحولات الاقتصادية والسياسية الجارية، والانخراط في زمن العالم الحديث، ستزيد هذه التحولات التاريخية الجارية من جرأة الفهم والنقد وكسر الجمود الفكري والثقافي الذي يحكم المجتمعات باسم ماض نموذجي تليد» (أفاية، 2012).

إن ارتفاع فئات الشباب في الوطن العربي، لم تواكبه سياسات عمومية وبرامج مندمجة لاستيعاب هذه الفئة، مما جعلنا نستفيق على هول الثورة ومفاعيلها، دون أن ندرك المسببات الحقيقية لها، ولهذا

يعتبر علماء الاجتماع أن المسألة الشبابية بمعناها الواسع، تعد إحدى سمات التوتر والقلق التي تسم المجتمعات التي يقع فيها تحول نوعي، أو تعيش على وقع الانتقالات السوسوحضارية.
ومن بين النتائج ــ ليس في شكلها الميكانيكي ــ ولكن بطابعها الجدلي والمتفاعل، والتي استخلصت من عدة دراسات سابقة، تبين أن هناك علاقة طردية/ تلازمية، بين حصول الثورة، وارتفاع نسبة القراءة إلى النصف في المجتمع، وهكذا: «شهدت الدول العربية طوال العقود الأربعة الأخيرة، وبالتناسب مع درجة تقدمها، تحولات ثقافية وديمغرافية وأنثروبولوجية وعائلية، تشبه تلك التي عاشتها أوربا منذ نشوب الثورة البريطانية (1660-1640)، والثورة الفرنسية (1793-1789)، وبعكس ما تدعيه النظريات الجوهرية أو الثقافية (الثقافوية)، لا يشكل العالم العربي، استثناء لهذه التطورات، ويتناقض التفكير عكس ذلك جوهريا، وفكرة التقدم البشري» (كورباج،2013).
وكنتيجة يمكن أن نستخلصها من الترابط، بين التحول الديمغرافي و ارتفاع الرأسمال الثقافي، يمكن القول، - أنه رغم الجهود المتواضعة التي بذلت في مجال التعليم والتربية والتثقيف-، فإنها كانت سببا في تشكيل جيل متملك لناصية المعرفة وقادر على التعبير عن ذاته وعن طموحاته بشكل تفوق على الأجيال التي سبقته (أقصد جيل الستينيات والسبعينيات). وهنا يمكن أن يعترض علينا أحد، كيف نفهم تخلف المنظومات التربوية العربية وارتفاع الرأسمال المعرفي؟ إن الأمر لا يرتبط بمخرجات محددة في الزمان والمكان، بل الأمر يرتبط بمكتسبات جيل بكامله من عوائد التعليم، ليس بمعناه الضيق، ولكن بالمعنى العام، وعليه، وارتباطاً بهذا المتغير الهام، فان المؤرخ البريطاني «لورانس ستون» توصل من خلال دراسته للثورات الثلاث: الانجليزية والفرنسية والروسية، إلى وجود علاقة طردية بين تمكن نصف ساكنة مجتمع ما من القراءة والكتابة، والخروج من الأنظمة الأكثر سلطوية، إلى أنظمة أكثر ديمقراطية، وهو ما يطلق عليه بـ»الإقلاع الثقافي».
إلا أن هذا العامل لا يمكن أن ينهض مفسراً وحيداً على القول بأن هناك علاقة ميكانية بين ارتفاع فئات الشباب وضعف السياسات العمومية ووقوع الثورة؟ فهذا تحليل اختزالي وتبسيطي لا يمكن أن يقول به أي باحث، لهذا فإن الأمر ينفتح على عدة عوامل، والتي هي متراكبة بحيث يصعب فهم سبب دون ربطه بمجمل التحولات التي تقع في المجتمع.
ثالثاً: تراجع دور المؤسسات التقليدية وانهيار السلطة
كسلطة الزوايا والمساجد والمدارس والأسر في إنتاج وإعادة إنتاج القيم المجتمعية، والحفاظ على استمراريتها، ففي ظل التحولات آنفة الذكر، وجدت هذه المؤسسات نفسها غير مستوعبة للكثير من التعقيدات التي طرأت على المشهد العالمي وعلى منظومة القيم وعلى مصادر هذه المنظومة، وكيف أصبحت تتسرب إلى مخيال ووجدان الأفراد وتحدث نماذج للسلوك بعيدة عن دور المؤسسات التقليدية، وعلى العموم فإن هذه الظاهرة ليست خاصة بالمجتمع المغربي، بل هي عامة في كل المجتمعات البشرية، فقد تحدث إيرك هوبزباوم (عصر التطرفات،2011)، «عندما تحدث عن تهاوي المؤسسات الاجتماعية في إنتاج وإعادة إنتاج القيم المجتمعية بسبب التصدعات التي تعرضت لها هذه المؤسسات». ورغم أن الحالة المغربية لا زالت تمثل نوعا من الاستقرار في أداء وظيفة

الأسرة كمؤسسة من بين المؤسسات السابقة الذكر، لكنها تعاني هي الأخرى من تصدعات، لان عمق التحولات التي مست بنيتها (خروج المرأة للعمل، والضغوط اليومية التي تتعرض لها كل الأسرة، بدا يعمق حالة التوتر والحيرة والقلق، وما اللجوء القوي للاستشارات السيكولوجية عبر الأمواج الإذاعية الخاصة والعامة، إلا مؤشر على ما ندعيه).

ولكي نفهم جيدا مسألة تحول السلطة وتهاوي المؤسسات التقليدية، يمكن أن نستلهم البراديغم التفسيري الذي تحدث عنه «تورين»، حيث يشير إلى ميلاد الفرد «Sujet»، بما يعنيه ذلك من بروز ثقافة جديدة تعبر عن ذاتها من خلال اتخاذ المواقف والقرارات والاستقلالية وتحمل المسؤولية، ولا يفهم من ذلك أننا نتحدث عن بروز الفردانية كقيمة سلبية تهدد تماسك اندماج المجتمع، بل إننا نتحدث عن قيم جديدة سماها عالم الاجتماع «آلان تورين» عودة الذات» وهذا المفهوم، يرتبط أولاً وأخيراً، بوعي شمولي، وهذا ما يظهر حين نرى الأفكار المقدمة هنا مبثوثة في اللغة المتداولة، والصحافة الشعبية وعلى شاشات التلفزيون التي تغير بدورها رغبات أكبر عدد من الناس. هذا الانقلاب الثقافي تحمل رايته النساء، بنوع خاص، لأنه لا يمكن فصله عن انهيار السيطرة الذكورية وبروز ثقافة جديدة تتحرر من التبعية الذكورية»(تورين،2011). ولعل هذه الإطلالة كافية لفهم انقلاب السلطة داخل الأسرة، وانزياحها نحو المرأة، أو نحو لا أحد (غياب المرجعيات). وأيضاً يمكن أن نفهم جزءاً من هذا التحول داخل المدرسة، حيث انهارت سلطة المدرس والإداري، في ظل التمثلات الجديدة التي يحملها شباب اليوم حول السلطة، فقد تهاوت تلك الصورة الأسطورية التي كان يحملها الجيل السابق عن المدرسة والمدرس. إنها بكل تأكيد ثقافة جيلية جديدة، بالمفهوم «المانهايمي» للجيل.

رابعاً: التدفق الإعلامي وتحولات منظومات القيم

ومن بين العوامل التي أثرت في منظومة القيم عند الشباب في المنطقة العربية: الثورة التكنولوجية، بكل حواملها ووسائطها وتقنياتها، وقد تبين أن العالم العربي استفاد بشكل كبير من هذه الثورة، التي سماها «ألفن توفلر» «بثورة الأنفوميديا» إذ تبلغ عدد القنوات الفضائية الملتقطة بالمنطقة حوالي 1400 قناة، والرقم مرشح للارتفاع في السنوات المقبلة. وبجانب هذه القنوات، هناك عالم «النت» الذي شكل ثورة حقيقية في إحداث تحولات سريعة ونوعية في مخيال ووجدان الشباب، وخصوصا من خلال الشبكات الاجتماعية، كالفايسبوك وغيرها، وهنا يمكن استحضار بعض المعطيات التي كشفت عنها «كلية دبي للإدارة الحكومية» ففي إحصائها الذي يعود لسنة 2010، بلغ عدد مستعملي الشبكة الاجتماعية «الفايسبوك» مثلاً في المملكة العربية السعودية إلى أكثر من خمسة ملايين مشترك والمملكة المغربية أكثر من ثلاثة ملايين، ودولة الإمارات العربية المتحدة، أكثر من 2 ملايين، وفي مصر أكثر من 4 ملايين، وتونس 3 ملايين. (وأعتقد أن الرقم الحالي أكبر بكثير من هذا الأرقام التي تعود لسنة 2010)، لكن ما هو تأثير الإنترنت على منظومة القيم التي يحملها الشباب؟

غير خاف على أحد أن الشباب وجد في العالم الافتراضي، ضالته حيث تغيب الحواجز والسلط، وتختفي الرقابة من أي كان، مما يوفر لهم مجالا مفتوحا للتعبير عن ذواتهم، وتحقيق تطلعاتهم، وإن كان

على المستوى الافتراضي، لكنه من الناحية السيكولوجية، يعتبر منفذا هاما، للتواصل وتقدير الذات، خصوصا في المجتمعات العربية، التي انفتح شبابها على هذه التقنيات في ظل وجود تحولات بدأت تمس بعض المؤسسات التنشئوية التقليدية

وبدون شك فعالم الانترنيت، بكل ما يحمله من ثورة حقيقية في كل المجتمعات، أحدث تغيرات عميقة في كل شرائح المجتمع، لكن بصفة خاصة لدى فئة الشباب المتعلم والحضري، لأن استعمال هذه الأدوات لا زال مقتصرا على الفئات المتعلمة، وبشكل جزئي على بقية الفئات.

ولهذا يمكن القول أن الانترنيت له دور في تغيير قناعات الشباب، لكن يصعب الجزم برد ذلك لهذا العنصر، فالمسالة مركبة، حيث تتداخل فيها العديد من العوامل، فعلى سبيل المثال، يمكن أن نفسر ظهور قناعات جديدة عند الشباب الحالي، والتي تخالف ما هو سائد عند بقية الفئات، بتحول البنيات الاجتماعية (الأسرة والمدرسة والمسجد، والحي والإعلام...) وحدوث هوة عميقة بين وظيفتها بين الأمس واليوم، مما جعل الشباب يبحث لنفسه عن عوالم جديدة، وقد تفاعل معه الشباب بشكل سريع، والأهم في هذا السياق هو سقوط جدران الخوف والتحفظ والتردد، حيث يتم التعبير في العالم الافتراضي بكل حرية وطلاقة. فعلى سبيل المثال، يمكن أن نذكر أن هذه الوسيلة، جعلت الشباب يعبر عن مواهبه الفنية، وأن يسمع صوته لكل الذين يتفاعلون معه، بدون أية حسابات أو بروتوكولات، أو تعقيدات واقعية، والتي كانت في السابق تحد من هذه الحركية وهذه التطلعات.

إلا أن أهم شيء يمكن تسجيله في هذا المسار الذي واكب عملية ذيوع الإنترنيت وسط شرائح كبيرة من المجتمع، هو تملكها لجزء من السلطة التي كانت محتكرة في يد نخبة مهيمنة، والتي كانت تستفرد بالسلطة والثروة والمعرفة والقيم، لكن مع هذا التحول استطاع الفرد العادي والبسيط أن يكون له صوت يسمع ومنبر يتكلم من خلاله وجمهور يتواصل معه، ولم تعد وسائل الإعلام التقليدية التي كانت تملكها الدولة وبعض اللوبيات أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية والدينية، هي المسيطرة والمحتكرة للسوق المعلوماتي ولتداول المعطيات، بل أصبح الأمر مشاعاً. أو لنقل بلغة أخرى، لقد تفتت السلطة، ولم تعد بيد أحد، بل هي ملك للجميع. ولهذا كانت الثورات تعبيراً عن صراع حول السلطة، كأحد الموارد الرئيسية في صراع المجتمعات البشرية.

ومن خلال هذه الآلية، وبحكم توفر شروط موضوعية، كالصحوة الديمقراطية التي عمت كل بقاع الأرض، بدأت التكنولوجيا، ومنها النيت، يوظف من قبل الشباب ليس في «الشاط» [الدردشة الرقمية] كما كنا نعتقد، بل حتى في القضايا السياسية والحقوقية والمصيرية للمجتمع.

وقد تنامى مع هذه التحولات، ارتفاع منسوب الوعي السياسي لدى شريحة الشباب، ولعل مؤشر ارتفاع الحركات الاحتجاجية في كل مناطق الرقعة العربية، ما يعزز هذا التحليل، وهذا حتى قبل الثورات، مما يدل على أن مفاعيل الثورة كانت تختمر بشكل هادئ، وغير مرئي بالنسبة للباحثين.

وبالنتيجة، عوض أن يظل الشباب كفئة عريضة كما قلنا سابقا، منفعلا بما يقرر أهل الحل والعقد، فإنه أصبح فاعلا رئيسيا في المعادلة. فشباب اليوم لم يعودوا مجرد أرقام، بل أصبحوا ذوات فاعلة، كما عبر عن ذلك السوسيولوجي الفرنسي «ألان تورين» في آخر كتبه المنشورة «باراديغما جديدة لفهم

عالم اليوم،2011. ومعنى ذلك أن الشباب أصبحوا مؤثرين في صيرورة القرار، إذ انتقلت مطالبهم من مجرد توفير بعض المطالب المادية، إلى مطالب وتطلعات ذات أبعاد سياسية وحضارية كبرى، فقد أصبح مطلب الحرية والكرامة والعدالة هي الأيقونات التي تغنت بها الجماهير الشعبية، ومن بينها، شباب المنطقة العربية.

ولعل أهم ما نتج عن هذه الثورة التكنولوجية، هو ما تنبأ به الباحث «ألفن توفلر (1980)»، عندما أقر بأن العصر الحالي، سيشهد انقلابا في السلطة بشكل مدهش، قائلاً: «العالم سوف يتحول من الديمقراطية التي ننتخب فيها ممثلين عنا والتي قادتنا إلى ديمقراطية جزئية أو شبه مباشرة، إلى صيغة جديدة أفرزتها ثورة الاتصالات، وهي التي نمثل فيها أنفسنا، وهي ديمقراطية لا تعتمد على الثقافة، ولا على الانتماء الطبقي، ولا على شجاعة الحروب، ولا الخطابة ولا الادارة السياسية بقدر ما تعتمد على قرار الاغلبية الاجتماعية ومشاركتها في اتخاذ القرار». إن هذه القراءة الاستشرافية، لمجتمع الموجة الثالثة، ينبئ عن قدرة عالية في قراءة الأوضاع، فليس بخاف على أحد تراجع الثقة في الأحزاب الكلاسيكية، وكيف أصبحت مكانتها في ظل التنافس الشرس الذي يلعبه الفاعلون الجدد في الساحة الفضائية، التي تعد أكثر تفاعلا، وأكثر تماهيا مع لغة الشباب، وتطلعاتهم وطموحاتهم (سواء الحقيقية او الوهية)، المهم أن الوسيط الاعلامي (الشبكات الاجتماعية) أصبحت تلعب دوراً محورياً في عملية التغيير.

خامساً: الفعل الثوري: قراءة مقارنة (تونس/ مصر/ المغرب)

من بين الملاحظات التي يمكن استخلاصها من دراسة الفعل الثوري، هي أنه ليس متشابهاً في كل الدول، فرغم كونه يرفع شعارات واحدة في مضمونها (الكرامة، الحرية، لا للفساد، الديمقراطية...)، فإن التجارب تختلف باختلاف السياقات السوسيوتاريخية، التي تميز كل بلد عن آخر، وعليه، فنحن سنسعى من خلال هذا العنصر أن نتوقف عند ثلاثة تجارب، شكلت في نظرنا، فسيفساء جد مركب، يمثل حالات دراسية جد هامة للباحثين: تونس، مصر، والمغرب.

1) فيما يخص التجربة التونسية: ربما الدولة الوحيدة التي كانت غير واردة في سجل الدول العربية التي ستقع فيها الاضطرابات والقلاقل والتوترات، هي تونس، باعتبارها تستلهم نموذجا تنموياً «رائدًا» في شمال إفريقيا، حيث كانت كل المؤشرات تبين أن البلاد في طريقها للتنمية، وأنها قطعت أشواطا هامة في سبيل الوصول إلى ذلك. فقد كانت سباقة في استنبات القيم الكونية والحداثية، ولعل ارتفاع مؤشري انخفاض الخصوبة، والتعليم، كافيين للتذليل على «نجاح النموذج التنموي». لكن علمتنا الخبرة السوسيولوجية، أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن الاكتفاء بالنظر إليها في ظواهرها المرئية، بل يجد الغوض في لامرئييها.

من خلال هذا التأطير، سنحاول أن نجيب عن سؤال جوهري: كيف يمكن فهم الفعل الثوري التونسي؟ وهل له من الفرادة ما ينبئ بتحول في الرؤية النظرية للتغيير؟ توصل أحد الباحثين (المسكيني، 2011) إلى أن «الشباب كيان حيوي، وليس شريحة سياسية أو أيديولوجية، لذلك كانت الانتفاضات تجسيدا لطبيعة هذا الكائن الشبابي» لا تأبه لمقولات الحلال والحرام ولا للإيديولوجيات القومية

والليبرالية أو العلمانية، فبعيداً عن تأصيل شرعي أو وضعي». بمعنى آخر فإن الثورة التونسية لم تكن بدافع إديولوجي، بل هي تعبير عن هموم المواطن الشاب، الذي لفظ الاستبداد والفساد و»الحكرة». «إن الشباب الحيوي، الذي لم يكن هاجسه الاساس هو الدفاع عن هوية أو مرجعية دينية أو علمانية أو سياسية، بل فقط، إثبات وجوده ككائن حي، وحينما يستحيل ذلك، هناك استعداد في كل وقت للذهاب إلى الحالة القصوى، وذلك باللجوء إلى الحرق الذاتي» التغيير السلمي بدل التغيير العنفي» (الخياري، 2013).

ويمكن أن نتوقف قليلاً، عند التوجه الجديد الذي اتخذته الثورة في تونس، وذلك بمحاولة فك السحر عن جدلية الثورة والسياسية. كيف ذلك؟

إذا ما حاولنا أن نستنطق الحس التاريخي للفعل الثوري السابق (الثورات الأوربية تحديداً)، يمكن القول، أن هذه الثورات (الإنجليزية، الفرنسية، الروسية)، أفضت إلى توفير «الشروط المناسبة لبلورة «ثقافة جديدة»، قوامها فكر مؤصل مستنير، ومعرفة متجددة، ومنظومة قيمة وأخلاقية، داعمة لمبادئ الحق والخير والجمال، ولكل القيم والممارسات السيوسيوثقافية، المكرسة لحرية وحقوق وكرامة الانسان في المجتمع» (محسن، 2013).

وفي هذا الصدد، يمكن الحديث عن دور النخب السياسية والفكرية، في تأطير الفعل الثوري، لكن الحاصل في مجتمعنا العربية، وهو ما تجسده الثورة التونسية، هو الطلاق البائن بين النخب السياسية والفكرية والمجتمع، وعلى رأسه فئة الشباب. الشيء الذي يسلمنا للحديث عن ثورة بدون رأس، بما تعنيه، من دلالات وعبر، فالثورة التونسية، بل وحتى الثورات الأخرى، لم تكن مؤطرة وفق رؤية مرجعية فكرية سياسية، بل كانت بمثابة الهدير الذي لا وجهة له، ولعل ما وقع بعد الثورة في تونس، من تصدعات وتوترات وقطائع، يمثل في نظرنا جانبا مهما مما ألمحنا له من غياب عمق فكري وسياسي لهذا الفعل.

إلا أنه، وعلى العموم، وإذا ما تجاوزنا هذه الملاحظات التي تحتاج بدورها لمزيد من التفصيل، فإن التجربة التونسية تمثل حالة «فريدة» في العالم العربي، وقد توصل (بشارة، 2012)، إلى أن هذه الثورة تتميز بتسع خصائص: «الطابع الاحتجاجي/ الشعبية/الحراك خارج الاحزاب/الطرح السياسي/ اللاعنف/ حيادية الجيش/ استعمال وسائل الاتصال الحديثة/التأكيد على المواطنة/ غياب قيادة واضحة». وقد تكون هناك مميزات تنحسب على بقية الدول، لكن ما يميز حقيقة تجربة تونس، هو انتفاضتها الأولى، والسبق التاريخي، وهذا يعتبر مهما للتأمل والنظر.

2)الحالة المصرية: إذا كانت تجربة تونس تمثل نموذجاً فريداً في العالم العربي، على مستوى الفعل الثوري، فإن التجربة المصرية، تعد واحدة من التجارب التي تتميز بتركيبيتها وبتعقدها، وبشكل خاص، لبروز الحامل الديني، كأحد الحوامل التي ساهمت في تسريع وثيرة التحولات التي عصفت بمصر. فكيف يمكن توضيح ذلك؟

لعل من بين المميزات التي ميزت أرض الكنانة، هو السبق التاريخي لوجود ما سمي بـ»الاسلام السياسي»، منذ زمن بعيد، وقد كان لوجوده أسباب تاريخية أيضا، فكما يؤكد الباحثون والمهتمون، فإن الاعلان عن نهاية «الحكم الاسلامي» بالدولة العثمانية، كان إيذانا بانطلاق الشراردة الأولى لحركة

«الاسلام السياسي» على يد الزعيم «حسن البنا»، وقد تزامن مع ذلك وبعده، ما تعرضت له مصر من احتكاك بالغرب، مما ولد انفصامات وتشظياً هوياتياً، سيجد لنفسه الجواب في الدين، باعتباره حمولة ثقافية جد قوية، وهكذا نشأت «حركات إسلامية» تتبنى الخيار السلمي في التغيير،بجانب أخرى تنشد التغيير بالعنف (السلفيون). لكن أهم ما يمكن الاشارة إليه، هو التغلغل القوي لحركات الاسلام السياسي في الفضاء العام المصري، ما أتاح لهم تجذراً مجتمعياً، يصعب إقتلاعه. لكن الحركية السياسية لحركات الاسلام السياسي، لم تكن تستطيع أن تخلق المفاجأة ــ نظراً لطابعها المحافظ والاستاتيكي ــ مما أخر الفعل الثوري عدة عقود، إذ بالرغم توفر ثلاثة أعطاب، للنظام الحاكم (حسني)، وهي: فقدان الشرعية، والفساد، وعدم الفاعلية، فإن الطابع التقليدي للحركات الاسلامية، وللأحزاب التقليدية، سيطيل من أمد حياة هذا النظام، إلى حين وقوع ثورة الياسمين، وهكذا سيتشكل سياق جديد في مصر، سيعمل على بلورة رؤية تغييرية تمتشق من الحامل الديني الشيء الكثر، لكن ليس بالمفهوم التقليدي والكلاسيكي للدين، لكنه بشكل أكثر حداثة وأكثر تسامحاً وأكثر عيشا مع الآخرين. وكما يقول الباحث (عواد، 2011) «فقد رافق انتفاضة الشباب في الأحيزة العامة، ومست عدة مجالات نخص هنا مجال التدين الشبابي. وهكذا نسجل أولاً، وفي سابقة هي الأولى من نوعها، أن التدين قد أصبح منتشراً في الأحيزة العامة، وغدا ظاهرة إعلامية ثقافية اجتماعية وحقوقية. كما انبثقت في تلك الأحيزة أشكال من الممارسة الدينية امتازت بالتسامح والتفتح، وهو ما مكن من أن نجد في فضاء واحد، وجنبا إلى جنب، عدة ممارسات كالتدين وترديد الشعارات والموسيقى والغناء، ونظم الشعر وكتابة الشعارات ورسم الكاركاتور... حضور القبطي والمسيحي».

والمثير في التجربة المصرية، هو كونها استطاعات أن تخلق «فضاءً عاماً» لتثوير الفعل الثوري، وكأننا في زمن «الأكورا» اليوناني، أو «الفوروم»، الروماني، حيث الكل يساهم في إثارة النقاش في الشأن العام. والأكثر إثارة هو أن يعمل «الاسلام السياسي الذي خرج للفضاءات العامة للملاءمة، على طرح قيمه مع قيم جديدة وممارسات تنتمي لمنطق المطالبة الحقوقية والسلوك الاحتجاجي، وهو ما سيفرض عليه في اتجاه تدين شبابي يتقلص فيه الأيديولوجي لفائدة الحقوقي والسياسي. الفضاء العام باعتباره رمزاً سياسياً. ولعل منع استعمال الأحيزة العامة سيؤدي إلى الهجرة إلى الفضاءات الافتراضية. وقد مكن تحرير تلك الفضاءات المحتجين من بناء علاقات وممارسات جديدة مبنية على الحوار والتضامن والصمود، كما مكنت من خلق فسحة للتعبير الفني والأدبي. إن ما كان منغرساً في اللاوعي الجمعي أصبح متحققا في الواقع، بل جزء من كتابة جديدة للتاريخ» هابرماس وبناء الفضاء العام». (الخياري، 2013)

هذا على الرغم، من أن العديد من الباحثين العرب (بوعزيزي، 2009)، كانوا يعتبرون أن المجال العام بالمفهوم الهابيرماسي، لا يوجد في المنطقة العربية، ولا معنى له تاريخياً، لأن الثقافة الذائبة في مخيال ووجدان المجتمعات العربية، هي الطاعة بدل الحرية، وهو ما يجد له تأصيلاً حتى على مستوى المفاهيم والحفر اللساني عند القدامى (ابن منظور، والفيروزبادي)، وأن ما يُسمى «بالمجال العام عربياً كان حكراً على الخاصة دون العامة، يحضره أهل الحل والعقد». والطريف، أن باحثنا، استدمج معطيات المجال العام، كمجال معماري، ليؤكد على غياب المجال العام في الجغرافيا العربية، كالمدينة

الفرعونية، التي انسحق فيها الانسان، أمام جبروت الفراعنة، وفي المدينة العربية، يحضر الفضاء المقدس (الكعبة، المسجد الحرام...) كفضاء للهجرة الميتافيزيقية، والتنكر للشأن الدنيوي السياسي بمعناه الواسع. إلا أنه بالرغم من كل هذه التحليلات والبراديغمات، فإن الحراك الثوري الشبابي العربي، خلخل هذه المسلمات، وأسس لما يمكن أن نعتبره، بداية المجال العربي الشبابي.

الفضاء العربي، فضاء شبابي، ظهور دينامية التدافع والتنافس السياسي (نانسي فرايز)، دافعت عن نموذج الجماهير المتعددة والمتنافسة، ذاهبة حد التشكيك في وجود فضاء عام واحد في البلدان التي تعاني من تفاوتات اجتماعية كالبلدان الرسمالية. الشباب يرفع راية المطالب الاجتماعية والحقوقية، مع تراجع للغطاء الإيديولوجي، ظهور التدين الشبابي، يتوسع أفقيا في الميادين بعد كان ينمو عموديا وفق هرمية الشيخ/ المريد» (الخياري).

إن تجربة مصر، تبين أننا إزاء مرحلة فارقة في تاريخ حركات الاسلام السياسي، وذلك بميلاد جيل، بدأ يقطع مع ثقافة هذا الفاعل، من حيث المفاهيم والأطر النظرية، ووسائل العمل، لكن الأهم، هو أن يدش ميلاد نوع جديد من التدين، عنوانه العريض الفردنة، والتفلت من كل القيود، وبناء المشترك الجماعي مع كافة أطياف المجتمع المصري.

3 التجربة المغربية: بين إرادات التغيير وكوابح الاستمرارية

على عكس التجربيتن السابقتين، فقد خط الحراك الثوري المغربين مسارا آخر، مختلفاً عن بقية الدول، حيث أنه وقع تجاوب كبير بين مطالب حركة 20 فبراير، والتي لا يمكن الإدعاء بأنها مطالب جديدة، بل إنها مطالب قديمة، وسابقة، حيث كان ينادي الجسم الحزبي الوطني، بمجموعة من الإصلاحات الدستورية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية، لكن الشروط لم تتحقق بما يكفي للتوصل مع السلطة الملكية إلى توافقات ممكنة، وهكذا، سيشكل مدخل إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعلى رأسها محاربة الفساد وتوسيع هوامش الحرية والدمقراطية، وتقييد صلاحيات الملك، مطالب عليا لحركة شبابية تنشد التغيير، لمغرب جديد. وإذا كنا قد توصلنا ــ كما توصل غيرنا ــ إلى روح المطالب ليس عليه إشكال بين جيل الأمس وجيل اليوم، فإن الجديد في الفعل الثوري المغربي، هو آليات العمل ووثيرته وحركيته، وطبيعته، في هذا السياق، يشرح (بلقزيز، 2012) هذا الأمر بنوع من الدقة: «والقول بالمفاجأة إنما ينطوي على اعتراف بوجود فجوة بين الأجيال في المغرب، كما في البلاد العربية كافة، تفسر وحدها لماذا لا يقع الحد الأدنى الضروري من التماس والتواصل الذي يسمح بحسن التوقع، أو بحسن التقدير، أو على الأقل- بتخفيفي المفاجأة على من وقعت عليهم من النخب والرأي العام. وقد يصح أن يقال إن الذين تفاجأوا بالحركات الاحتجاجية الشبابية، وطاقتها الاحتجاجية والثورية، كثر: السلطة بأجهزتها واستخباراتها، والأحزاب السياسية والصحافة والاعلام، والقوى الدولية وسفاراتها. ويصح أن يقال ذلك عن البلدان العربية التي نجحت فيها الثورة، وعن التي ما برحت تعيش مخاضاتها، كما التي أجهضت فيها إلى حين. على أن الذي يُعيد تصويب النظرة إلى المسألة، بعيداً عن مفردات المفاجأة والدهشة والذهول، أن الثورات عادة ما تأتي مفاجئة، وأن الحديث عن مقدماتها وإرهاصاتها يأتي بعدا وحين تستقيم لها الأمور، وهل كانت ثورات أوروبا

الشرقية ــ مثلاً ــ إلا كهذا؟».

ويخلص للقول «إننا نشهد ميلاد جيل سياسي جديد في المغرب يؤسس علاقاته بمن سبقه من الأجيال على قاعدة الاستمرارية والقطيعة معاً، وفي الآن عينه: استمرارية في التقاليد النضالية وفي الثقافة الديمقراطية، وقطيعة في وسائل العمل والأدوات والمفردات التعبئة» (بلقزيز،2012). وعليه، يمكننا أن نستنتج أن الحراك المغربي، رغم اختلافه على بقية الدول، لكنه في العمق، عبر عن تحولات عميقة في ثقافة الجيل الشبابي الحالي، والتي كنا نعتقد ــ نحن معشر الباحثين ــ أنهم شباب بدون رؤية وبدون مشروع، وأنهم غارقون في عوالم الترفيه واللامبالاة، لكن تكشف أن القيم التي يحملونها، وطريقة اختمارها، أصدق أنباء من كل الدراسات والأبحاث والتكهنات. ورغم أن الفعل الثوري ــ ممثلاً في حركة 20 فبراير ــ كل ما كان يصبو له، لكن التجاوب السريع للمؤسسة الملكية، وبلورة دستور جديد (2011)، وإجراء انتخابات تشريعية مبكرة، حسم النقاش، في اتجاه المؤسسات الدستورية وبقية الفاعلين الرسميين، وتواري الفاعلين غير الرسميين إلى الخلف، بعدما كانوا هم صناع الفعل والحدث. ولهذا يقال، «لكل رجل حذاؤه»، كناية على تغير الأحوال والتحولات والتفاعلات حسب درجة انخراط المجتمع في الحراك، وحسب توافر الحس التاريخي لدى النخب المجتمعية، وأيضاً لوجود مؤسسات سياسية بالمغرب، ــ رغم ضعفها وترهلها ــ لكنها لا زالت تقوم ببعض الأدوار، ومنها تأطير الحياة السياسية.

سادساً: سيناريوهات الحراك العربي الشبابي

يصعب من الناحية المنهجية، تقديم سيناريوهات ممكنة لمستقبل الحراك العربي، في ظل واقع يتسم بالضبابية وبالتعقيد والتركيب، لكن ذلك لا يمنعنا من ممارسة نوع من «الخيال السوسيولوجي» بلغة «رايت ميلز»، والذي نبنيه على معطيات ــ نؤكد أنها غير كافية ــ

فالحالة التونسية، دخلت في مرحلة التوافق الدستوري، وبناء المؤسسات الجديدة، وإعادة بناء اللحمة الاجتماعية للمجتمع التونسي، ــ الذي مزقته التقاطبات الحادة ــ ولعل تشكيل حكومة تيقنوقراط، يُعد مؤشراً من بين المؤشرات على استئناف مسار جديد. لكن يجب ألا نتغافل عن معطيات، أخرى لا زالت تعتمل في السياق التونسي، وهي موجات التطرف السلفي الذي برز للوجود في ظل أجواء الحرية والانتفتاح السياسي، وأيضاً لا يمكن القول إن الحراك الشبابي، انطفئ لغير رجعة، فهذا ما لا يمكن أن يستسيغه أحد، والمهم هو أن مفاعيل الحراك، لا زالت تختمر، وربما تبرز في أية لحظة، تحتاج من القوى الشابة، بل حتى النخب، للتيقظ لمسار الإصلاحيات، ومدى وفائها لروح «البوعزيزي» ولروح الثورة المجيدة.

أما بالنسبة لمصر، فالوضع، جد معقد، وينم عن مفارقات عدة، فمن جهة، شكلت «الثورة المضادة»، أحد ردات الفعل غير المسبوقة في تاريخ الثورات، وأن الشعب ضد الشعب والشباب ضد الشباب، مما جعل المتتبع، يخلص إلى وجود حالة من الانقسام المجتمعي الحاد. وربما سيشكل مدخلاً لنزاعات كثيرة وممتدة في الزمن. لكن الذي نريد التأكيد عليه، هو استمرار حراك الشباب، بكل تلاوينه وهوياته، في «رفض» «الانقلاب»، مما يجعلنا نستنتج أن مفاعيل الحراك، لم تهدأ بعد، وأننا ربما نشهد أطواراً غريبة من الثورة والثورة المضادة، التي يصعب التكهن بمآلاتها.

وعلى خلاف، التجربتين السابقتين، فإن الحراك الشبابي في المغرب، توارى للخلف، حيث لم يعد هناك زخم في حركة 20 فبراير، وأن مفاعليها انحبست، بفعل انسحاب جماعة «العدل والاحسان» من الحركة، لكن ذلك لا يعني موتاً نهائياً لهذا الحراك.

ختاماً لا يمكن الادعاء أن هذه المعطيات التي أتينا على ذكرها، هي القراءة الوحيدة لفهم مفاعيل الثورة، لكن أهم ما يمكن استخلاصه من هذا المقال، هو أننا كباحثين ومتتبعين، قلما ننتبه للتحولات القيمية التي تشكل الوعي والفكر والمخيال والوجدان، وهي سابقة على كل الإشراطات الأخرى، لأنها هي المحددة في نهاية المطاف في أي فعل كيفما كان، ولا شك أن ما عرضناه لا يمثل إلا جزء الثلج الظاهر من الإشكالية، والتي تحتاج منا الكثير للحفر في أعماق هذه التحولات لاستكشاف تفسيرات يمكنها أن تساعدنا لرسم الاتجاهات الكبرى التي يتأطر من خلالها الشباب العربي.

الهوامـــش :

- هاني عواد، "التدين الشبابي: نمط منفلت عن المؤسسة الإيديولوجية" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، أكتوبر،2011، انظر الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- محمد مصباح، العودة إلى القيم، مجلة إضافات العددان:20/21، خريف وشتاء:2012 /2013، (لبنان).
- تورين آلان، "باراديغما جديدة لفهم عالم اليوم"، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ترجمة جورج سليمان،2011.
- الإدريسي ميار خالد، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية"، مساهمة وردت في كتاب جماعي، "سؤال الاخلاق والقيم في عالمنا المعاصر"، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات (4)، تقديم، أحمد العبادي، تنسيق، عبد السلام الطويل، الدار البيضاء،2011.
- هوبزباوم إيريك، "عصر التطرفات، القرن العشرون الوجيز،1991-1914"، ترجمة فايز الصيا غ، مؤسسة ترجمان، المنظمة العربية للترجمة، (بيروت)، 2011.
- بلقزيز عبد الاله، "ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل"، منتدى المعارف، بيروت، 2012.
- أفاية نور الدين، "الديمقراطية المنقوصة: في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه"، منتدى المعارف، بيروت، 2013.
- عبد االله الخياري، "الحراك الشبابي العربي وتحولات المرجعية الثقافية" (مساهمة)، في كتاب جماعي،" من روائع النصوص المغربية، مهداة إلى محمد مصطفى القباج، (تنسيق، محمد الدريج)، دار أبي رقراق، الرباط،2013.
- بشارة عزمي، "الثورة التونسية المجيدة: بينة ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، بيروت،2012.
- بوعزيزي محسن، التعبيرات الاحتجاجية والمجال الاجتماعي، الدار العربية للكتاب، تونس،2009.
- Facebook Usage)rapport): Factors and Analysis, Arab Social Media Report, Dubai School of Government,vol.1.no.1,January, 2011.
- Alain Touraine, « Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui », Fayard, 2005.

-Berger Peter, Luckmann Thomas, « la construction sociale de la réalité », Armand Colin (France), 2006.
-Karl Mannheim, 1952, Essays on the sociology of knowledge.London: Routlege and kegan Paul.
- The transformation of Muslim Societies Around The World: A Convergence of Civilizations ;Columbia University Press, New York,2011.
-PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFEHE, WORLD'S MUSLIMS: UNITY AND DIVERSITY, 2012. www.pewresearch.org

a f k a r

ترجمات

الأمن، والهوية، والإشكالات : «اللمسة الفرنسية» في تأمين الهجرة

آريان شبل دي ابولونيا* emaillearning@gmail.com //
ترجمة: ذ. أحمد منصور، أستاذ اللغة الإنجليزية، باحث في التربية وديداكتيك اللغة الإنجليزية، أبركان

تأمين الهجرة عملية تضع من خلالها النخب السياسية (مثل الحكومات، وكل الأحزاب السياسية المعتدلة والمتطرفة، والحركات السياسية المرتبطة بها)، والرأي العام، ووسائل الإعلام، الهجرة في خانة التهديد الآمن. وتتضح معالم علاقة الأمن والهجرة عبر ما يتصوره السياسيون حول سياسات الهجرة (معظمها تأمين الحدود)، واندماج المهاجرين وأبنائهم، كوسيلة لمواجهة التهديدات.

وتتعزز هذه العلاقة من خلال الصور النمطية السلبية التي تروجها وسائل الإعلام والخطاب العام الرسمي، وتعطي الشرعية لمجموعة من المفاهيم المعيارية - تتجلى في التمييز بين المهاجرين «المرغوب فيهم» و«غير المرغوب فيهم»، وبين مواطنين أجنبيين «جيدين» و«سيئين». وفي المقابل تُغذي هذه التصورات المعيارية وتتغذى من تطبيق السياسات ذات التوجه الأمني المصممة لضبط الأقليات وتأمين الحدود.

وتنهج كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا نفس العملية، (1) إلا أن الطرح الفرنسي يتميز بمعالمه المحددة، التي تشمل الإرث الاستعماري الفرنسي، ووجود جاليات مسلمة كبيرة معظمهم من شمال أفريقيا، (2) والقوة الانتخابية للجبهة الوطنية الفرنسية - واحدة من أكبر الأحزاب اليمينية المتطرفة في أوروبا- وتأثيرها على أجندات الأحزاب الرئيسة، وانتشار ما يسمى بـ«النموذج الجمهوري» للاندماج، الذي أُسُس على أساس العَلمانية وسياسات التغاضي عن العرقية ethnic-blind المزعومة، وعلى التوافق السياسي حول مبدأ «الأمن أولا» الذي يُرجِّح سياسات مكافحة الإرهاب على الحريات المدنية.

ويعود تاريخ التأطير الحالي للهجرة باعتبارها قضية أمن في فرنسا نتيجة لعملية طويلة الأمد تتجاوز ثلاثة عقود. حيث تؤول علاقة الهجرة والأمن في البداية في الثمانينيات إلى الاعتقاد فيما يشكله المهاجرون من خطر اجتماعي واقتصادي على الأهالي الفرنسية. ويتفق مؤيدو سياسات تقييد الهجرة

لقي النموذج الجمهوري الفرنسي للاندماج إشكالات عويصة، فإذ يسعى للحفاظ على المخيال العالمي للأمة التي نجحت في التغلب على الانقسامات العرقية والعنصرية»، إلا أنه في الوقت الراهن تُشخَّص الوحدة الاجتماعية الفرنسية بنوع من الدمار بسبب التوترات بين المجموعات.

على استحواذ المهاجرين على عمل العمال المحليين، وتخفيض أجورهم، واستهلاك الفوائد الاجتماعية أكثر مما يساهموا في دفع الضرائب. حيث قدمت الجبهة الوطنية، على سبيل المثال، خطاب معادي للمهاجرين في دعايتها الانتخابية في بداية الثمانينيات من خلال زعمها أن الهجرة أصبحت مصدراً وازناً في البطالة. (3) وانتشر تداول هذا الافتراض بين كل الأحزاب السياسية السائدة، اليسارية واليمينية، وفي وسائل الإعلام، وبين قطاعات واسعة من الجمهور العام. وتشير استطلاعات عديدة على تجذر الاعتقاد بأن المهاجرين «عبء على البلاد»، فمثلاً، يعتقد 67 % من الفرنسيين، وفقاً لدراسة أجريت سنة 2010 من قبل اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان CNCDH، أن «معظم المهاجرين يأتون إلى فرنسا على وجه التحديد من أجل الاستفادة من مزايا الرعاية الاجتماعية»، (4) بينما، أقرّ 57 % منهم، سنة 2014، أنهم يريدون عدداً أقل من المهاجرين المسموح لهم بالعيش في فرنسا، و يعتقد 52 % أن المهاجرين استحوذوا على عمل السكان الأصليين. (5)

وقد عززت المخاوف بشأن التركيبة العرقية والثقافية لكل من مجموعات المهاجرين والأقليات من السكان المحليين هذه المخاوف الاقتصادية، وتم ربطها بالمخاوف الرمزية عن التجانس الوطني وفقدان قيم أو أساليب حياة معينة. وأصبح المسلمون، سواء من المولودين في الخارج أو من الجيل الثاني، المجموعة الأكثر استهدافاً في أعقاب «قضية الحجاب الإسلامي» سنة 1989، الذي استهدف ارتداء الحجاب في المدارس العامة التي تلتزم مبدأ العلمانية وفقاً لقانون 1905 القاضي بالفصل بين الكنيسة والدولة.

تحولت هذه القضية إلى جدال محتدم حول النزاع المحتمل بين التقاليد الإسلامية ومبدأ الاندماج الجمهوري. وعبَّر سياسيون من مختلف الخلفيات الأيديولوجية عن وجهات نظر متقاربة حول الحفاظ على الهوية والقيم الوطنية. ووافقت الجمعية الوطنية في وقت لاحق على قانون سنة 2004 الذي يحظر ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة من خلال التصويت الذي لقي تأييداً بالإجماع تقريباً. ومثَّل القانون أيضاً دعماً شعبياً قوياً، تمثل في تأييد نسبة 69 % من الفرنسيين (6).

وأثار افتراض تهديد جوانب من الإسلام للطابع العَلماني للجمهورية المزيد من الشكوك حول مدى استعداد المسلمين للاندماج في المجتمع الفرنسي. فبغض النظر عن الانقسام التقليدي بين اليسار واليمين، أعرب القادة السياسيون مخاوف من انجراف الشباب نحو «الطائفية» - وهو مصطلح يُشير إلى محافظة المهاجرين على ثقافتهم الأصلية وترددهم على الاندماج الكامل في المجتمع الفرنسي. ومرة أخرى، ردّد الرأي العام الفرنسي هذه المخاوف، إذ يعتقد 55 %، على سبيل المثال، أن المسلمين يشكلون «مجموعة منفصلة ومقسمة»، واعتبر 89 % منهم أن ارتداء الحجاب خطر على القيم الفرنسية (7). وذهبت الحكومة أبعد من ذلك، حيث عملت على مأسسة حضر البرقع سنة 2010 - وهي مبادرة مدعومة من جديد من قبل القادة السياسيين من اليسار واليمين، وبنسبة 80 % من الرأي العام الفرنسي (8).

وتحولت المخاوف بشأن احتمال التفكك الثقافي إثر أعمال الشغب سنة 2005، وأحداث العنف المتكررة في المناطق الحضرية التي تشمل كل من الشباب المسلم وغير المسلم (سواء الأجانب أو

المواطنين الفرنسيين الذين يعيشون في الضواحي إلى مخاوف حول السلامة. ورغم أن المحفز الرئيس للعنف يكمن في التمييز الاجتماعي والاقتصادي إلا أن قادة التيار السياسي الفرنسي المعتدل فسروا هذه الأحداث من منطلق عدم تحقيق المهاجرين الشباب للاندماج المدني. وكانت استجابتهم لتأمين سياسات الاندماج، كما يتضح، عبر أربعة إجراءات: أولاً، قانون يوليو 2006 الذي يفرض على جميع الوافدين الجدد توقيع عقد الاندماج؛ وثانياً، و نفس في الشهر بدأ العمل بقانون «إلوا» ELOI القاضي بتسجيل وضبط الهجرة غير الشرعية، التي تشدد على مراقبة المواطنين الفرنسيين الذين هم في اتصال منتظم مع الأجانب؛ وثالثاً، فرض قانون نوفمبر 2006 الذي ينصُّ على تقديم وثائق جديدة من أجل الزواج مع الأجانب؛ وأخيراً، تم تأسيس المرصد الوطني للعلمانية في مارس 2007.

وقد برّر كل من «نيكولا ساركوزي» عشية الانتخابات الرئاسية سنة 2007، الذي تقلد منصب وزير الداخلية سابقاً، كل هذه التدابير معلناً أن الحقيقة تؤول إلى تصور أغلبية الفرنسيين الهجرة كتهديد لأمنهم، ووظائفهم، و طريقتهم في الحياة، و المحافظة على قيمهم، وعلى وحدة وتماسك الأمة. وسيكون من غير المسؤول تماما تجاهل هذا القلق، وأضاف أنه من واجبنا الرد على ذلك، من خلال كلماتنا وأفعالنا (9).

كما أيدت أحزاب المعارضة اليسارية بعض البنود في برنامج الحزب الحاكم اليميني، ولاسيما زيادة تجريم المهاجرين غير الشرعيين، ومكافحة جنوح الأقليات، وإعادة تأكيد القيم الفرنسية. وتم توسيع مجال الارتباط بين المهاجرين والاضطراب الاجتماعي ليشمل أقليات أخرى، مثل الغجر الذين يشتبه في تورطهم في أنشطة إجرامية خلال فترة رئاسة «ساركوزي» اللاحقة (2012-2007). ففي خطاب ألقاه سنة 2010، أكد الرئيس «ساركوزي» تصميمه على تفكيك مخيمات الغجر غير الشرعية، وكذلك جعل الأمر أكثر سهولة لتجريد المجرمين المدانين من جنسيتهم الفرنسية (خصوصا في حالات العنف التي ترتكب ضد موظفي الدولة)، وتعزيز المراقبة بآلات التصوير في المناطق الحضرية الحساسة، وقطع المساعدات العائلية على المهاجرين الذين يتغيب أطفالهم عن المدرسة. (10) غير أن فوز الاشتراكي «فرانسوا هولاند» سنة 2012 أفشل تشكيل نقطة تحول كبرى في عملية التأمين هاته، كما يتضح ذلك عبر اعتماد حكومته على تدابير مضادة للغجر وتعزيز «سياسة الهجرة الانتقائية» مقارنة مع مثيلتها في الحزب اليميني.

وارتبط المكون الأخير لعملية التأمين بالعلاقة بين الهجرة والإرهاب التي تشكلت إثر الهجمات الإرهابية التي وقعت في فرنسا من قبل الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية (GIA) خلال تسعينيات القرن الماضي، والتي تم تعزيزها بعد الهجمات الإرهابية في 9 من ديسمبر (التي تظم زكرياء موسوي، وهو

هناك أدلة على أن المهاجرين والأقليات يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي؛ بل تزايدت التوقعات بشأن سلوك المهاجرين والأقليات من المتطلبات الاقتصادية والثقافية التقليدية إلى الامتثال إلى المعايير المعرَّفة من قبل الأمن، وهذا، بدوره، غذى الاستياء والنفور.

مواطن فرنسي من أصل مغربي)، وتفجيرات مدريد سنة 2004، وأيضا تفجيرات لندن سنة 2005. وعلى وجه التحديد، أصبح المسؤولون الفرنسيون يدركون جيداً التهديد الذي يشكله الإرهابيون المحليون إثر الهجمات التي يقوم بها أمثال محمد مراح، وهو مواطن فرنسي من أصل جزائري، قتل ثلاثة جنود فرنسيين وأربعة مدنيين يهود (بينهم ثلاثة أطفال) في مدينتي 'مونتوبان' و'تولوز' في مارس 2012. ووسط تصاعد المخاوف من «التهديد الجهادي» في فرنسا، زادت وكالات الأمن المحلية المراقبة للإسلاميين المتشددين. وهناك إجماع معياري حول القضايا الأمنية في المجتمع الفرنسي الذي يخول للحكومة بالسماح لوكالات مكافحة الإرهاب القيام بعمليات المراقبة العشوائية والموسعة والاعتقال – وإنجاز تقارير إخبارية حول الإسلاميين المتشددين المشتبه فيهم وترحيل الأئمة الراديكاليين.

وقد تعزز هذا التوافق من خلال الهجمات الإرهابية ضد المجلة الساخرة «شارلي إبدو» في يناير 2015، حيث قتل شريف وسعيد كواشي أحد عشر من رسامي الكاريكاتير وصحفيين بتهمة إهانة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، كما قتلا شرطياً مسلماً. وبالموازاة مع ذلك، قتل أميدي كوليبالي Amédy Coulibaly شرطية قبل أن يسفر عن مقتل أربعة من الرهائن في «سوبرماركت كوشير» - نوع من الأسواق الكبرى التي تعرض مواد غذائية مرخصة من طرف قانون النظام الغذائي اليهودي-، وكان جميع الإرهابيين الثلاثة فرنسيين، من باريس، وُلِدوا وتلقوا تعاليم التطرف هناك. حيث تجلى رد الحكومة في شقين: أولاً، أعلن رئيس الوزراء «مانويل فالس» خلق 2680 وظيفة جديدة ذات الصلة بالأمن، بما في ذلك خلق 1100 منصب في استخبارات الشرطة، على مدى ثلاث سنوات؛ وثانياً، في مايو من سنة 2015، وافقت الجمعية الوطنية بالأغلبية الساحقة على مشروع قانون يجيز التجسس الداخلي الأكثر تطفلاً من قبل الحكومة حتى في حالات الإشراف القضائي المحدود.

بالتالي، ما هي العواقب الآنية المؤثرة التي تتولد عن عملية التأمين هذه في فرنسا؟ فكما هو الحال في العديد من الدول الأوروبية، أثبتت زيادة الرقابة على الحدود، الهادفة إلى الحد من الهجرة غير الشرعية والحد من عدد طالبي اللجوء، عدم فعاليتها. وعلاوة على ذلك، لم تستطع السياسات ذات التوجه الأمني المصممة لمعالجة المخاوف التي أثارتها «الطائفية» من معالجة الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لعدم الاندماج.

هناك أدلة على أن المهاجرين والأقليات يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي، ومع ذلك فإن تأمين سياسات الاندماج لمتخفف من هذه المشكلة. إشكالياً، تزايدت التوقعات بشأن سلوك المهاجرين والأقليات من المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التقليدية إلى الامتثال إلى المعايير المعرَّفة من قبل الأمن (مثل التوافق والطاعة، والولاء)، وهذا، بدوره، غذى الاستياء والنفور لدى المجتمعات المستهدفة.

وأخيراً، لقي النموذج الجمهوري الفرنسي للاندماج إشكالات عويصة. وإذ «يسعى هذا النموذج الأدائي للحفاظ على المخيال العالمي للأمة التي نجحت في التغلب على الانقسامات العرقية والعنصرية»، (11) إلا أنه في الوقت الراهن تُشخَّص الوحدة الاجتماعية الفرنسية بنوع من الدمار بسبب التوترات بين المجموعات، كما يتضح من خلال المشاعر المعادية للأجانب التي عبر عنها

المواطنون الأصليون (وخاصة أولئك الذين يصفون أنفسهم بأنهم من أصول فرنسية قحة)، وبسبب تضخم مشاعر الإسلاموفوبيا من جهة، وتصلب مشاعر ومواقف معاداة السامية في المجتمع المسلم من جهة أخرى. وفي الوقت نفسه، تميل سياسات التغاضي عن العرقية العمومية، في الواقع، قليلا إلى اعتبار التميز العرقي معيارا لحصول المواطنين على حقوقهم والوثائق الإدارية الخاصة بهم، مما يؤدي إلى خلق عنصرية نظامية في بعض المؤسسات، مثل مكاتب أجهزة الشرطة والإسكان والصحة. ونتيجة لذلك، فإن عدم الثقة الرسمية من مطالب أي جماعة عرقية يعزز بشكل متناقض الانشقاقات العرقية والثقافية والدينية. ولقي كذلك استخدام العلمانية كتعويذة سياسية استخفافا حادا بسبب الصراع الأخلاقي حول المبادئ ــ أساساً بين الحرية الدينية وحرية التعبير، ورغم أن الغرض الرئيس من العلمانية كان تحقيق التوازن بين حياد الدولة في الأماكن العامة والحرية الدينية من أجل ضمان نظام عام، إلا أنها تُستخدم من أجل شرعنة انحياز الدولة وزيادة الفوضى في الأماكن العامة.

النص الأصلي: Security, Identity, Adversity: The “French Touch” on the Securitization of Immigration

رابط المقالة: http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/security-identity-adversity-the-french-touch-on-the-securitization-of-immigration/

*** آريان شبل دي ابولونيا Ariane Chebel d’Appollonia أستاذة في كلية الشؤون العامة والإدارة (SPAA) في روتجرز – جامعة ولاية نيوجيرسي، وباحثة مؤهلة تابعة لمركز البحوث السياسية في معهد العلوم السياسية (CEVIPOF) في باريس.تلقت تعليمها في معهد العلوم السياسية حيث نالت شهادة الدكتوراه. وتتركز أبحاثها على سياسة الهجرة ومكافحة التمييز، وقضايا الأمن والعنصرية وكراهية الأجانب، وحركات الجناح اليميني المتطرف، واندماج المهاجرين والعنصرية في المناطق الحضرية، والسياسات الأوروبية.**

درست في الجامعات في كل من فرنسا (باريسIII - السوربون، وجامعة كولومبيا ودرست منهاج جامعة شيكاغو في باريس) وفي (جامعة نيويورك، وجامعة بيتسبرغ) الولايات المتحدة الأمريكية. وقد تم اختيارها أستاذة ذات كرسي في جامعة نورث وسترن (2005)، وأستاذة زائرة في معهد فورد لأمن الإنسان (2006-2004) وفي المركز الأوروبي للتميز في جامعة بيتسبيرج.

وعلاوة على ذلك، تلقت منحة فولبرايت من الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة في عام 2006. ونشرت ستة كتب، وساهمت في تحرير أربع وعشرين كتابا، وشاركت في تحرير كتابين مع سيمون

أثار افتراض تهديد جوانب من الإسلام للطابع العَلماني للجمهورية المزيد من الشكوك حول مدى استعداد المسلمين للاندماج في المجتمع الفرنسي. فبغض النظر عن الانقسام التقليدي بين اليسار واليمين، أعرب القادة السياسيون مخاوف من انجراف الشباب نحو «الطائفية».

Simon Reich الرايخ
بعنوانIntegration and Security: America and Europe in Comparative Perspective(2008)، وManaging Ethnic Diversity After 9/11: Internal Security and Civil Liberties in Transatlantic Perspective (2010). ونشرت مجموعة من المقالات: من بينها Les Frontières du Racisme (Presses de Sciences Po, 2011)و؛Frontiers of Fears: Immigration and Insecurity in the United States and Europe (Cornell University Press, 2012)و؛How Does it Feel to Be a Treat? Migrant Mobilization and Securitization in the U.S. and Europe (Palgrave Macmillan, NYU Series, 2015)..
وتشارك حالياً في إدارة مشتركة لمشروع بحثي أطلسي حول «تعبئة المهاجرين والأقليات في الولايات المتحدة وبريطانيا» الممولة بشراكة من IDEX وجامعة باريس السوربون سيتي (UPSC).

الهوامــش:

1ـ انظر: Ariane Chebel d'Appollonia, Frontiers of Fear: Immigration and Insecurity in the United States and Europe (Ithaca, Cornell University Press, 2012).

2ـ معايير مثل الدين والعرق لا يتم تسجيلها في بنك المعلومات الفرنسي المتعلق بالسكان. و يقدر علماء الاجتماع، باستخدام أساليب مختلفة، عدد المسلمين ما بين 4 و 5 ملايين.

3ـ وكان الشعار الرئيس "مليون فرنسي عاطل عن العمل = التخلص من مليون مهاجر" مبررا للسياسات الوطنية المفضلة التي تدعمها الجبهة الوطنية.

4ـ CNCDH (Commission nationale Consultative des Droits de l'Homme), Rapport d'Activité 2010 (Paris: La Documentation Française, 2010).

5ـ Pew Research Institute, Global Attitudes and Trends (chapter 3, 2010), available at <www.pewglobal.org/2014/05/12/chapter-3-most-support-limiting-immigration/> (accessed May 2, 2015).

6ـ CSA Poll of December 2003. See Justin Vaïsse, "Veiled Meaning: The French Law Banning Religious Symbols in Public Schools," US-France Analysis Series, The Brookings Institution (March 2004).

7ـ CNCDH (Commission nationale Consultative des Droits de l'Homme), Rapport d'Activité 2012 (Paris: La Documentation Française, 2012).

8ـ Georg Lentze, "Islamic Headscarf debate Rekindled in France," BBC News, available at <www.bbc.com/news/world-europe-21997089> (accessed May 3, 2015).

9ـ Speech of December 11, 2006, available at <www.interieur.gouv.fr/Archives/Archives-de-Nicolas-Sarkozy-2005-2007/Interventions/11.12.2006-Deplacement-de-Nicolas-SARKOZY-a-la-prefecture-de-Seine-Saint-Denis> (accessed May 4, 2015).

10ـ وتجدر الإشارة إلى أنه في مارس 2011، أبطلت المحكمة الدستورية أغلب التعديلات التي اعتمدتها الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ على أساس خطاب غرونويل.

11ـ Valérie Amiraux and Patrick Simon, "There Are No Minorities Here: Cultures of Scholarship and Public Debate on Immigrants and Integration in France," International Journal of Comparative Sociology 47, no. 3–4 (2006): 192.

a f k a r

مقالات

رسالــــــة ثانيــــــة في اللاهوت والسياســة

ذ. حسن الحريري *aboughassan@live.fr* // باحث في المنطق وفلسفة العلوم

إننا في هذه المقالة لا نريد إعادة كتابة أو استنساخ نص رسالة سبينوزا، بقدر ما نحاول استنطاق روح هذا النص لما يتضمنه من قضايا أرقت وتؤرق الإنسان عبر التاريخ، بغض النظر عن انتمائه الديني أو السياسي أو الثقافي أو العرقي... فليس الغرض هو إثبات المشاكل المشتركة، بل الغرض هو استحضار التجربة الفكرية لسبينوزا قصد تفجيرها في مساءلة وضعنا الراهن دينياً وسياسياً، خصوصاً وأن واقعنا العربي والمغربي بشكل خاص، يرزح تحت سلطة المقدس الديني وسلطة المقدس السياسي.

فحينما نتحدث عن الدين لا نقصد الجانب العقائدي، والعلاقة المفترضة بين الإنسان والله، الخاصة بكل إنسان، بل نقصد المتكلمين باسم الدين أو الفئة التي تخول لذاتها فرض الوصاية باسم الدين واحتكاره في جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية، بمعنى أننا نتحدث عن تأويل معين وممارسة خاصة للشأن الديني. هذه الفئة تتمثل من جهة في الحركات الأصولية بمختلف تلويناتها، ومن جهة أخرى في السلطة السياسية القائمة.

إن احتكار الدين يعني احتكار السلطة، وفرض السيطرة ووضع كل أشكال القيود على الفكر والممارسة، أي جعل الإنسان مكبلاً بالأهواء والانفعالات وشعوره متذبذباً بين الخوف والرجاء، وبين التعصب والكراهية، وبين الجهل والبدع، وبين الوثنية والتطرف. إن هذه الثنائيات تشكل أصول الاستبداد السياسي، لأنها تكشف عن العلاقة القائمة بين الدين والسياسة، أو بتعبير سبينوزا بين اللاهوت والسياسة، وتعري أشكال استغلال الدين من أجل ممارسة السلطة والتفرد في حيازتها. إن التداخل بين الديني والسياسي يمكن من السيطرة واحتكار السلطة وفرض الطاعة، من خلال تسخير صورة الحاكم الراعي الوصي التي سادت في المجتمعات التي لم تطأ أرض الحداثة فكراً وممارسةً.

الهدف من نص الرسالة، والذي هو هدفنا، إثبات أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على الدين كما أنها كذلك لا تمثل خطرا على الدولة (1). فتكريس ثقافة العقل تحد من كل أشكال الاستبداد وتقطع الطريق عن التطرف، لأن كل ما يحدث فيها يحدث وفق معايير شفافة، وفي إطار حريات منظمة

ليس من المبالغة في نظر دولوز أن نعتبر سبينوزا «فيلسوف النور المطلق»، فبنوره «نبلغ الوضوح ونحارب الخرافة والتطرف، ونعي حقيقة الوجود وقوة الإنسان فيه».

لمختلف العلاقات، بحيث تشكل الدولة امتداداً للمجتمع وليس عدوا له. أما في إطار الاستبداد فتنقطع الصلة بين الدولة والمجتمع، والحاكم يفعل ما يشاء، وأجهزة الحكم تفعل ما تريد، وينقسم المجتمع إلى جماعات موالية للحكم، وأخرى سرية تتربص بالحكم، فيضيع الأمن والاستقرار، وتضيع الدولة والمجتمع.

من هذا المنطلق يشدد سبينوزا على ضرورة الفصل بين اللاهوت والسياسة، وذلك من أجل حماية المجتمع من كل تجاوز في ممارسة السلطة السياسية، إذ يتم هذا التجاوز بحجة كون الحاكم يستمد سلطته من سلطة متعالية وجب الخضوع لها. فالخلط بين الدين والدولة ينشأ عنه ضرر لهما على حد سواء، ولا ينشأ الاستقرار إلا بفصل السلطتين، ومن خلال الحد من توظيف الدين لغايات سياسية، وتبرير المواقف السياسية باسم الدين وباسم الدفاع عنه. ذلك أن تطفل رجل الدين على المجال العمومي وعلى حياة الناس الخاصة، وحثهم على طاعة الشرائع، سيتسبب في كرههم لها، وستصبح في نظرهم أداة قمع واضطهاد (2).

وإذا ما أطلق العنان له ولأوهامه في المجد والخلافة، ستكون عامل تصدع للدولة والمجتمع. وهذا لا يعني استئصال الدين من المجتمع أو منعه من طرف الدولة أو الاقتصار على ديانة واحدة. ففي اعتقاد سبينوزا يجب على كل الديانات في الدولة، مهما اختلفت طقوسها ومبادئها، أن تتعهد باحترام أمن الدولة واستقرارها وعدم المساس بهما. فالإنسان بطبيعته يثق بمن يقوم على شؤون الدين، وبالتالي يضمن سيادته على نفوس الناس.

يُبرز سبينوزا من خلال قراءته للتراث اليهودي، أن من يريد سلب الحاكم سلطته الدينية فإنه يود الاستيلاء على السلطة، إذ لا يبقى للحاكم سلطة سياسية لو سلبت منه سلطته الدينية. وهذا ما يفسر موقف السلطة السياسية القائمة التي تصر على الجمع بين ما هو ديني وما هو مدني، وذلك من أجل إحكام قبضتها على البلاد والعباد، وتفادي كل ما تعتبره تهديدات على سلطتها القائمة، لكنها تتناسى الغرض من إقامة نظام سياسي: فليس من أجل القهر أو الإخضاع، بل من أجل التحرر من الخوف، بحيث يعيش كل فرد في أمن وسلام حفاظاً على حقه الطبيعي في الحياة والسلوك، وليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل أفراده إلى حيوانات أو آلات (3). فكل إنسان حر في أن يؤمن بما يشاء، وأن يكيف إيمانه حسب معتقداته وآرائه كما يريد، وعليه ألا يمنع الآخرين في أن يكونوا كذلك، كما لا يمكن أن يخول أحداً بإرادته أو رغماً عنه إلى أي إنسان آخر حقه الطبيعي، أو قدرته على التفكير وعلى الحكم الحر في كل شيء، فحرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة التي حسمت في فصلها بين ما هو ديني وما هو سياسي، وأن تمتع الفرد بحريته لا يهدد سلامة الدولة أو التقوى أو حق السلطة العليا، بل هو ضروري للمحافظة على ذلك كله (4).

وعلى هذا الأساس يُقر سبينوزا بضرورة الفصل بين اللاهوت والسياسة، لا من أجل ضمان حرية واستقلالية هذين المجالين، بل دافعه الأساسي هو حماية المجتمع من كل تجاوز في ممارسة السلطة السياسية باسم سلطة متعالية لا تناقش. إذ أن روح الرسالة ترمي إلى تمجيد الإله والإنسان على حد سواء، كما تروم خلاص الدولة ومواطنيها. لذلك كان استحضارها ليس غاية في ذاته، بل أداة فعالة

لتشخيص ومعالجة أمراض واقعنا وتحريك عطالته. وليس من المبالغة في نظر دولوز أن نعتبر سبينوزا «فيلسوف النور المطلق» (5)، فبنوره نبلغ الوضوح ونحارب الخرافة والتطرف، ونعي حقيقة الوجود وقوة الإنسان فيه وقدرته على الثورة ضد مشاعر الخضوع والموت والاستبداد (6).
إن الإنسان في نظر دولوز طاقة في صيرورة تأثير وتأثر وسرعة وبطء، فهو مجموع تحويلات كمية وطاقية تعمل وتتلاحق (7) لتخلق إمكانات وجودية متنوعة بعيدة عن منطق الثنائيات الذي يقلل من خياراتنا، حيث يتجلى مفهوم الإنسان في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة بمعنيين هما: الإنسان بالوكالة عن الله، أي خليفة الله وأشرف المخلوقات والكائن الذي سخر له كل شيء، والإنسان بالأصالة عن نفسه، حيث الإنسان يتحمل مسؤولية نفسه بنفسه من دون مرجعية غيبية، ويقدس نفسه بصفته سيد الطبيعة ومالكها، أو بصفته كائناً أعلى وذاتا متعالية يبيح لنفسه كل شيء بقدر ما يعتبر نفسه غاية كل شيء (8).
فالمعنى الأول يسود ثقافتنا ويرهن زمانيتنا ويخترق هويتنا بأوهامه ونزعاته الاصطفائية التي تقذف بنا في عصور سحيقة من الوعي، وتجعل منا وحوشا إرهابية منقطعين عن عالمنا وعن مناخنا الحضاري، وغارقين في التمييز بكل أنواعه والاضطهاد والتسلط والاستبداد والعنف. والمعنى الثاني يبقى إمكانية متاحة مرسخة في إطار مشاريع فكرية أو تجارب محتشمة ومحدودة في بعض المجتمعات العربية الإسلامية، إذ أنتجت نماذج من الحرية المشوهة والعدالة المعطوبة ناهيك عن الفقر والقمع.
إن نور سبينوزا يخترق في رسالته، ثنائية اللاهوت والسياسة، ليبرز بأن اللاهوت ليس نظرية في الله، وبأن الدين ليس مجموع العقائد فحسب بل عنهما ينشأ نظام اجتماعي وسياسي. وليبرز بأن السياسة مجال يفترض معرفة دقيقة بالطبيعة البشرية، حيث ينطلق من معطيات الواقع الموضوعي لفهم نشأة الدولة وصيرورتها واستقرارها من خلال مفهوم الطاعة كامتثال لقوانين الدولة بشكل حر وعلى أسس عقلية أو خوفا من العقاب، ليؤكد أن «الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف، بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة، وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير ... فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة» (9).
الحرية ليست فقط مطلباً مؤسساً لكل اجتماع سياسي، بل إنها كذلك مطلب لكل اجتماع عقائدي. وعلى ضوء تحليلات سبينوزا لتاريخ العلاقة المركبة بين اللاهوتي والسياسي، يخلص إلى أن الحرية لا تمثل خطراً لا على الدولة ولا على الدين، بل هما معا مهددان من ممارسة الوصاية عليهما سواء باسم

يقدم سبينوزا كيمياء فكرية تكشف عن طبيعة العلاقات المركبة ومدى فاعليتها في التأثير، معتبراً أن الأزمة تطال الدين والسياسة وما ينتجانه من ثنائيات تستدعي التفكيك بعُدَّة مفهومية منفتحة تتجاوز الفصل التام بين العقل والدين.

الله أو باسم الأمن أو باسم الاستقرار، وعليه يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون. كما لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة أو هيبتها، ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته دون تهديد لهذا الحق، بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها، أو بأن يفعل ما يشاء ضد القوانين القائمة. فحينما يتمتع الفرد بهذه الحرية، عليه ألا يهدد الدين أو التقوى (10).

إذن، يقدم سبينوزا كيمياء فكرية (11) تكشف عن طبيعة العلاقات المركبة ومدى فاعليتها في التأثير، حيث شن حرباً على الخرافة والتسلط ونبذ كل أشكال الحزن. وهذا ما يجب محاربته حينما نواجه ما يحدث في واقعنا عبر خلق إستراتيجية نقدية للتفكير والعمل بأفق منفتح يقر بالاختلاف وبالقدرة على التخطي والعبور. فالأزمة تطال الدين والسياسة وما ينتجانه من ثنائيات تستدعي التفكيك بعُدَّة مفهومية منفتحة تتجاوز الفصل التام بين العقل والدين، أو بين الله والشيطان، أو بين الدين والحداثة، أو بين الإسلام والغرب. إنها أزمة العلمانية والدين (12)، أو لنقل أزمة الإنسان المعاصر في الثقافة العربية الإسلامية. إذن، إن درس الرسالة يدعونا إلى ضرورة التفكير والعمل، من خلال القيام بنقد مزدوج لواقعنا الديني والسياسي، المثقل بأعباء الماضي، وهواجس المصالح الضيقة، وأوهام العظمة والقداسة. لذلك فكل واحد منا مطالب بتوقيع رسالة ثانية في اللاهوت والسياسة، فكراً وممارسة، على غرار ما قدمه ويقدمه الفكر الغربي باستمرار.

الهوامــش:

1ـ باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مكتبة النافذة، الطبعة الثالثة،2005 ص107 .
2 - باروخ سبينوزا، كتاب السياسة، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، 1999، ص 29.
3 - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 446.
4 - نفس المرجع، ص 448.
5 - Deleuze(G) ; Spinoza et le problème de l expérience; les éditions de minuit ; Paris ; 1968 ;p 250.
6 - الدرس 11 بتاريخ 13/01/1981 انظر دروس جيل دولوز في موقع ويب دولوز.
7- Deleuze(G) ;deux régimes de fous et autres textes ;les éditions de minuit ; Paris ; 2003. (textes et entretiens 1975-1995).
8 - علي حرب، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010، ص 10 .
9 - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والرسالة، ص 447.
10 - نفس المرجع، ص 452.
11 - Deleuze (G); Spinosa, philosophie pratique; les éditions; Paris; 1981; p 58.
12 - علي حرب، الإنسان الأدنى، ص 16.

مقالات.

المغرب والأندلـــــس في عمل ليفي بروفنصال

محمد صلاح بوشتلة bmsalah83@yahoo.fr // باحث في الفلسفة

حينما طُرِدَ ليفي بروفنصال من سلك الأستاذية في الجامعة الفرنسية لأصوله اليهودية، مجاراة لتنزيلات القوانين العنصرية لكومة فيشي النازية، إختار ليفي بروفنصال المغرب ليكون منفاه، وكتب في فترة هروبه من النازيين وأتباعهم في فرنسا كتاب تاريخ إسبانيا المسلمة والذي يقول عنه أنه أنجز في الظلمات.

حينما غادر بروفنصال الرباط نحو الجزائر إعتبر مقامه في المغرب لمدة عشرين سنة، بأنها السنوات الأكثر إنتاجاً ونشاطاً في حياته الأكاديمية والعسكرية، فعلاقة بروفنصال بالتاريخ المغربي بدأت مع بحث نيل بدأت شهادة الدكتوراه عن لهجة قبائل «جبالا»، ليتأكد بعدها أن أي توغل في ثقافة المغرب لابد له من الرجوع إلى تاريخ وافد حضاري مهم آخر في تاريخ الفكر والثقافة المغربيين وهو الضفة الشمالية، مدركاً ـ كما يقول عبد الرحمن بدوي ـ أنه لا يمكن الفصل بين تاريخ المغرب وتاريخ إسبانيا المسلمة، وهو ما يُعبر عنه بروفنصال بتعبير الغرب الإسلامي وهو التعبير الذي «ينصرف ـ عنده ـ إلى مجموعة جغرافية بالغة التناسق فيما بينها، وتقع على جانبي غربي البحر المتوسط، وتمتد حتى سواحل الأطلنطي وتشمل شمال إفريقيا وشبه جزيرة إيبريا»، ليعتبر أن المغرب هو وريث الحضارة الأندلسية الرسمي، ومتممها الجغرافي « فوديان الأندلس الغنية لها ما يقابلها في سهول المغرب الخضراء» (1)، وللكشف عن معالم الحياة الأندلسية لا يلزم إلا «أن يعيش المرء أعواما طويلة في بلد كالمغرب، لما يزال يحتفظ بطابع حضارته في العصر الوسيط كاملا غير منقوص، وأن يقيم في جنوب إسبانيا زمنا، وأن يكون شوفا باستنطاق الآثار العربية في إشبيلية وقرطبة وغرناطة (...) ليشعر حقاً أن بين ما كان وانتهى، وبين ما بقي ولم يذهب، ليس مجرد مظهر بسيط غامض من مظاهر القرابة بينهما» (2).

ويُبالغ بروفنصال في تمجيد الحضارة الإسلامية بالأندلس والمغرب إلى درجة أنه ينفي عنها ما اتهمه بها كثير من المستشرقين من كونها مجرد ظل للحضارة العربية الإسلامية بالمشرق العربي، أو نسخة كربونية عن الأصل المشرقي، بل لأن اختلافها الكلي والعميق عن سائر ثقافات العالم هو ما جعلها تحتفظ بإشعاعها لتفتن به سادتها الجدد ليستسلموا لسحرها، ولتستبد بإعجاب الغزاة الجفاة ـ بتعبير بروفنصال ـ القشتاليين، ولتكون الأندلس ما كانته أثينا لروما، حينما غدت مقاطعة من الامبراطورية الرومانية، ليصدق على الأندلس ما صدق على أثينا من خلال قول الشاعر اللاتيني:

«إن اليونان المغلوبة غزت قاهرها الضاري»

لم يكن المغرب في عصوره الوسطى عند بروفنصال مجرد امتداد هزيل لمآثر المشرق العربي، عكس ما

يراه بشكل شبه يقيني مؤرخون عرب ويسايرهم في ذلك مستشرقون كثر، إذ لم يمثل مطلقاً نموذجاً للانحطاط السياسي والثقافي بالمقارنة مع العصر الذهبي للإسلام في المشرق، بل كان لفترات ممثلاً للجانب غير المريض من العالم الإسلامي، ومآثره التاريخية كانت في مصاف مآثر دول مشرقية أخرى، يذكر بانتصاراتها الكبرى أو يتفوق عليها في صناعة تلك الانتصارات.

إلى هنا لابد من الإشارة إلى أنه رغم كل الاتهامات التي ألحّ في الإشارة إليها مؤرخون مغاربة كالمرحوم محمد حجي، فإن بروفنصال في محاولته الاشتغال على كل ما يهم التاريخ المغربي والأندلسي العلمي والفني والسياسي، هو إشارة منه على الانشغال بما هو جمالي وعلمي أكثر من انشغاله واستجابته لما يريده الاستعمار ويرغب فيه، والابتعاد بالتالي عن الدور المتواطئ الذي يمكن أن يقدمه رجل كبروفنصال شطرته الأعمال الإدارية والعسكرية التي كلفه بها الاستعمار والأعمال الأكاديمية التي اختارها لنفسه، كما اشتغاله مثلاً على لهجات جبالة وثقافتهم الشعبية، فيقدم عبر عمله العميق مقدمات عملية لأرخنة العالم الأندلسي والمغربي الوسيط، ومهما قيل عن نية ليفي بروفنصال فيمكننا في الحكم عليه أن نستحضر تجاوزاً أحد أقوال زكي مبارك رغم ما فيها من تعسف «إن خصوم الإسلام من المستشرقين خدموا الإسلام بخصومتهم أجل الخدمات، فقد عمدوا إلى القرآن والحديث فطبعوا كل ما يتصل بهما من جيد المؤلفات وفهرسوها ورتبوها ترتيبا تعجز عنه مشيخة الأزهر».

نظرة بروفنصال للكتابة التاريخية عن المغرب بين التفاؤل والتشاؤم:

بتفاؤل كبير في كتابه «مؤرخو الشرفاء»، الذي نال به الدكتوراه سنة 1922 وصدرت طبعته الأولى في السنة نفسها، ينظر بروفنصال إلى مصير الدراسات والكتابات التاريخية بالمغرب، حيث يرى الاشتغال بالتاريخ المغربي هو في أفقه البعيد والقريب على حد سواء مجالاً وحقلاً خصباً مُشْرع الأبواب، وكذا ميداناً بكراً للبحث والحفر في طبقاته التاريخية، لأنه سيتقبل وسيستقبل بصدر رحب رواد الاستطلاعات الإثنوغرافية واللغوية، وينبه كذلك إلى مدى التسامح في التعامل مع المخطوطات التي قد يكون بعضها مما فقد الأمل في العثور عليه (3).

إلا أنه ينهي تفاؤله الكبير بالإشارة إلى أنه وإن كان المغرب أرضا غنية بالورد بالنسبة للمولع بالكتب المخطوطة، فإنها من جهة أخرى مفروشة أيضاً بالحصى المسننة، داعياً إلى التذرع بالصبر لجمع الوثائق والمخطوطات التي ماتزال غميسة في المكتبات الخاصة في البيوتات الكبرى، والمكتبات الوطنية في أوروبا، من أجل استجلاء الحقائق وسد الخروم التي يغرفها التاريخ المغربي المليء بالثغرات والفجوات، ومن ثمة رفع الوعي بالتاريخ المغربي وبعوارض الماضي وبتقلبات التاريخ ككل ما دام تاريخ منطقة الغرب الإسلامي هي تجلي لوضعيات التاريخ الخلدوني.

سرعان ما ينقلب بروفنصال في مصنفه الذي كرسه لتقديم صورة تركيبية لمسار الكتابة التاريخية بالمغرب خلال الأربعة قرون الأخيرة على تفاؤله حول الدراسات التاريخية عن المغرب، خاصة عند الحديث عن علاقة المغاربة بالتاريخ حيث يعتبرهم بأنهم شعب ما يزال في معزل ومنآى عن الدراسات التاريخية الجادة والأكاديمية، أي ما يزالون يقبعون في خبط تاريخي ومرض تأريخي، وذلك لأن وعيهم بتاريخهم واهتمامهم به هو إلى الانعدام أقرب، ولهذا أقدم الكثير من علماء المغرب أنفسهم ـ

بحسبه ـ على الاستنكار في حدة من عدم اهتمام أهل المغرب بتاريخهم، وتغاضيهم اللافت للانتباه عن الكتابة فيه، فيستعين لإثبات ذلك على شهادة مؤرخ كبير كعبد الحي الكتاني في «سلوة الأنفاس»، واليوسي في «محاضراته»، ومحمد العربي الفاسي في «مرآة المحاسن» حيث يأتي للأخير بقول جارح يضرب في قيمة الاهتمام المغربي بالتاريخ حيث يقول: «ووسموا المغاربة بالإهمال، ودفنهم فضلائهم في قبري تراب وإخمال، فكم فيهم من فاضل نبيه طوى ذكره عدم التنبيه، فصار اسمه مهجوراً كأن لم يكن شيئاً مذكوراً». فيغيب التاريخ كصناعة ويُغَيّب معه كمجموعة من المعارف عن الماضي وحوادثه. ويستمر في نقده التجريحي للعقل المغربي المنعزل عن تاريخه، والبعيد عن ماضيه، وذلك في سخرية سوداء منه، تدلل على العوز الذي يعرفه وعينا التاريخي عند العامة والخاصة منا، ففي الوقت الذي يمكن أن تجد ـ بحسبه ـ من لا يعرف من تاريخ بلاده إلا أن العلويين خلفوا السعديين غير أن ذاكرته لا تساعد على ضبط الترتيب الزمني للدول التي توالت على حكمه، أو أن تجد عالماً مبحراً في عوالم الثقافة ممن قد لا يجد صعوبة في إلقاء كذا محاضرة عن باء «بسم الله»، فلا تلبث أن تدرك أنه لا يعرف من تاريخ المغرب غير الموحدين خلفوا المرابطين، وإنه قد يكون من يجهل أن إدريس الثاني هو الذي بنى مدينة فاس، وأن المولى إسماعيل هو الذي شيد قصور مدينة مكناس، إلا أنه قد يكون من باب الإعجاز ألا يعتبر ذينك الأمرين متعاصرين، وهذا بسبب الغياب التام أو شبه المنعدم لدرس التاريخ من مناهجنا التعليمية وعدم حضوره بالقوة التي يجب أن يحضر بها، أو عدم الاعتناء به كالعناية بالمواد الأخرى التي تستغرق الساعات الطوال كالنحو والفقه (4).

يستمر بروفنصال في سلسلة ملاحظاته المنتقصة من مكانة التاريخ والتصنيف فيه عند المغاربة عندما يرى أن رغبة ما للمؤرخ في أن يظهر بمظهر الذي يشتغل بعلم من صميم الديانة لا بعلم خارج عنها، وكأن هناك إحساس ما بعدم الرغبة العامة فيه، لذا فقد كانت استعانة كل من كتب في التاريخ بمقدمة دينية تستميل الناس إلى مطالعة مصنفات التاريخ، فيصدرون كتبهم بحجج تثبت حسن تدينهم وصفاء سريرتهم ومتانة ديانتهم ورسوخها، بطريقة لا يجد حرجا في نعتها بالصبيانية، وإلى جانب هذا فقلما نجد مؤرخا خرج عن المجالات التعليمية المقررة والتي تدور في أغلبها على علوم الدين، فكان لابد له من الكتابة في الدين وعلومه وتحرير شرح أو حاشية من حواشي كتبه والتصنيف في التاريخ ودوله كي لا يشك في صلاحه وخيرته، وليسترضي جمهرة الفقهاء وتطيب أفئدتهم وتهنأ عنه. إن انتقادات بروفنصال ليست من باب التحامل بل يسندها الواقع الفعلي، ويؤكدها فالإنتاج المغربي في الدراسات التاريخية أو في حقل التاريخ في فترة حضور ليفي بروفنصال في مغرب لا يمكن أن يُقارن

التراث التاريخي للمغرب من أكبر المتضررين في الساحة العربية، وبالتالي فهو الأحوج إلى تلك المراجعة خاصة مع النقص الكبير في الدراسات التي تهم جل مراحله، والشك والتذبذب الذي يلف الصورة المتكاملة لكل مرحلة من إحدى فتراته.

بتاتاً بالإنتاج الفرنسي أو حتى الإسباني عن تاريخ المغرب والأندلس، إذ يصعب بشكل مخجل جداً تصنيف الأعمال المغربية أو حتى مقابلتها أمام الأعمال الكولونيالية عن تاريخنا (5)، إذ تبقى الأعمال المغربية يتيمة ومنعزلة لا سند مادي لها، بل إنها على قلتها هي فقط نتاج مجهودات فردية توثق وتؤرخ لبعض الحواضر كآسفي ومكناسة ومراكش مع أسماء كالتعارجي وعبد الرحمن بن زيدان والكانوني، وهي في جزء مهم منها انتصار أو تماد في الاتباع للتقرير والتقليد في الكتابة التاريخية والإحجام الكلي عن تجديد الكتابة والصناعة التأليفية التاريخية، بالاعتماد الكلي على نقل المكتوب وإعادة إنشائه سردياً مع التحفظ على أفعال التحفظ نفسها والاحتراز فتتساوى إمكانات الإمكان والاستحالة، ويصعب التفريق بين حدث وآخر، وتغدو كل الوقائع متساوية، كلها مهمة وكلها تافهة، أي يصير موضوع التاريخ هو تكديس أخبار الماضي.

يصعب علينا بالتالي التمييز بين هكذا مؤرخ وبين أي سارد أخبار أو قصاص حكايا وحواديث، فتصبح كتب التاريخ مجالاً غريباً وغير منطقي للترجمة للمجهولين والأميين الذين يستثيرون حفيظة بروفنصال ويرى ألا داعي للترجمة لهم مطلقاً، فيرى أن بعض الترجمات التي وضعها جعفر بن محمد الكتاني في سلوة الأنفاس والذي عدّه نموذجا للمؤلفات المغربية من نوع التراجم، أنها مجرد ترجمات لمجموعات من الصلحاء الشعبيين الأميين الذين تلوث أسماؤهم هذا الكتاب (6)، دون أن يشفع لمؤلف الكتاب جهد الخمسة عشر سنة من التنقيب في أضرحة فاس وفي الكتب والمتون، ولا أن تشفع صحبة وصداقة بروفنصال لعائلة الكتانيين كي لا يعتبره مؤرخا ملفقا كما بقية المؤرخين الذين اتهم طريقة تأليفهم بالاعتماد الكلي على النقل والتكرار، مميزاً له عنهم بأنه ليس مجرد ملفق ضعيف، وإنما هو ملفق أمين إذ كل ترجمة في معجمه هي في الواقع خلاصة أو إعادة حرفية لجميع التراجم التي كتبت قبله لنفس الأشخاص، تاركاً لكل مصدر من مصادره مسؤولية ما قال (7).

ويؤكد صديق المغرب والأندلس على أنه بالرغم من كون أرض المغرب لا تزال ثرية بالمعلومات المتعلقة بالماضي الاجتماعي المتعلق بالعالم الإسلامي في جانبه الغربي إلا أن نصيباً صالحاً من النصوص التاريخية المعتمدة، تعتمد هي نفسها على انتحالات، بل وسرقات تنفي عنها صفة العلمية، فيصف ذلك بأنه من الأمور المستسهلة المعتادة في الأدبيات التاريخية المغربية.

يُسارع بروفنصال في التعبير والتأكيد على أنه لا يوجد في المغرب الأقصى مؤرخ واحد كتب في موضوع تاريخي سبقه إليه كتاب آخرون، ولم يستق معلوماته الكثيرة أو القليلة من مؤلفاته دون الإشارة إليهم، وذلك لاعتمادهم النقل الحر للنصوص دون ذكر مصادرهم ودون تمييز أقوالهم وأقوال من نقلوا عنهم، جامعا العديد من مؤرخي المغرب ضمن المنتحلين كالمؤرخ الكبير أكنسوس صاحب كتاب «الجيش العرمرم» والناصري صاحب «الاستقصا»، الشيء الذي اعتبره المؤرخ المغربي المرحوم محمد حجي تحاملاً وطعناً في حق مؤرخي المغرب، مما جعله يلمز بروفنصال بالعلاقة التي كانت له مع الماريشال اليوطي، وكذا تأثره بدهاقنة الحماية فيما يتداولونه عن المغرب، المتميزة آراؤهم هم الآخرون بالتمويه المغرض جداً في حق كل ما هو مغربي، وفي حق كل من يريد إحياء الأمجاد المغربية من طينة ما فعله الناصري الذي حاول ـ بحسب محمد حجي ـ أن يبلور كيان الدولة المغربية

واستمرار وجودها طوال العصر الإسلامي من لدن الأدارسة إلى العلويين، لكن كل ذلك لا يصمد أمام حقيقة الأمر فشخصيات تاريخية كالناصري والتعارجي وغيرهما كانت تخترق أعمالها عمليات نقل عن مصادر لا تتم في الغالب الإشارة إليها لا من قريب ولا من بعيد، وكذلك الأمر بالنسبة لمجموعة من الأعمال التاريخية أخرى.

على سبيل الختم:

إن انتقادات بروفنصال المتكررة والمتتالية لوعي المغربي بتاريخه وللأعمال التاريخية عن المغرب، هي دعوات في حقيقة الأمر إلى ضرورة وإلحاحية وراهنية المراجعة النقدية والتحليلية لتراثنا التاريخي، إدراكاً عميقاً منه بوجود مساحات شاسعة من هذا التراث في حاجة ماسة إلى إعادة الترتيب والفهم لملء فجواتها وشروخها، وإعادة ترميمها لا لشيء سوى لاستعادة تاريخنا من جديد، وإعادة تملكه وعدم القطع معه.

لا نبالغ إذا قلنا أن التراث التاريخي للمغرب هو أكبر المتضررين والمتظلمين في الساحة العربية، وبالتالي فهو الأحوج إلى تلك المراجعة خاصة مع الغموض والنقص الكبير في الدراسات التي تهم جل مراحله، وخاصة مع الشك والتذبذب الذي يلف الصورة المتكاملة لكل مرحلة من إحدى فتراته، والذي لا يمكن بتاتاً أن نقارنه مع الدراسات التي تهم صنوه، أي التراث التاريخي بالمشرق الإسلامي الذي انبرى له المشارقة والمغاربة في حين تم تغاضيهم عن التراث التاريخي بالمغرب والأندلس، إلى درجة أن ليفي بروفنصال القريب جداً من مثقفي المغرب في زمنه يختم أطروحته الأصيلة عن تاريخ المغرب بهذه الملاحظة القاسية التي تؤكد واقعاً لم يرتفع عن علاقة المغاربة بتاريخهم بشقيه المغربي والأندلسي: «إن معظم (...) المغاربة اليوم ليس لهم إلا شعور خفيف بتاريخ بلادهم».

الهوامــش:

1 - ليفي بروفنصال، الحضارة العربية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1994 م، 1414 ه، ص.16 .

2 - بروفنصال، الحضارة العربية، ص.11 .

3 - يُشار هنا إلى أن ليفي بروفنصال كان قريبا من العديد من الفقهاء المغاربة والعلماء الذين فتحوا له مكتباتهم وزودوه بنسخ المخطوطات النادرة من قبيل علاقته بعبد الحي الكتاني، الذي لم يكن يألو ولا يذخر جهدا في تقديم كل ما يملكه، إلى درجة أنه يبتر له من نسخ المخطوطات النفيسة ما هو بحاجة إليه من فصول كما فعل مع فصل وصول ابن بطوطة للأندلس، الذي هو مبتورة الأول على عادة معظم المخطوطات، لكن البتر البيّن فيها والذي كان على ما يبدو متعمدا هو ـ بحسب د. عبد الهادي التازي محقق الكتاب يتصل بزيارة ابن بطوطة للأندلس. وموضوع الزيارة هذا هو الذي اهتم به المستشرق ليفي بروفنصال الذي لا يبعد أن يكون الشيخ عبد الحي الكتاني قد أعاره الورقات الخاصة بالأندلس فلم يعدها بروفنصال إلى صاحبها على عكس ما كان بالنسبة لمخطوطة صلة الصلة لابن الزبير، ونتحجج لذلك بنشره لدراسة عن القسم الأندلسي من الكتاب تحفة النظار تحت عنوان: "رحلة ابن بطوطة إلى مملكة غرناطة عام 1350م" بباريس سنة 1950م.

4 - ينظر ليفي بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، ص. 38.

5 - ينظر محمد القبلي، جذور وامتدادات، ص. 10 .

6 - لـ . بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، ص.274.

7 - لـ . بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، ص.275.

قراءة في التصنيف الأكاديمي الدولي للجامعات العربية

د. أحمد محمد الأمين أنداري *ahmedndari@yahoo.fr* // باحث موريتاني

صدر مؤخراً عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية كتاب بعنوان: التصنيف الأكاديمي الدولي للجامعات العربية الواقع والتحديات، من تأليف الدكتور سعيد الصديقي الأستاذ بجامعتي العين للعلوم والتكنولوجيا في أبو ظبي، وجامعة سيدي محمد بن عبد الله في فاس. (ط 1، 2016).

والكتاب في الأصل عبارة عن محاضرة ألقاها الدكتور سعيد في مقر المركز بتاريخ: 27 مايو 2015، ثم تم تطويرها إلى كتاب يتناول بالكثير من الدراسة والتحليل موضوع التصنيف الأكاديمي للجامعات العربية ومنزلة الجامعات العربية من هذا التصنيف.

يستمد هذا الكتاب قيمته من كونه يعرض لموضوع لا تزال البلاد العربية تفتقر إلى دراسات رائدة فيه، خاصة وأن الدراسات التي تصدر باللغة العربية في هذا الموضوع نادرة، كما يستمد قيمته من كونه يحاول أن يرسم معالم خارطة طريق للارتقاء بالجامعات العربية يمكن لمسؤولي تلك الجامعات من خلال الأخذ بها أن يرتقوا بجامعاتهم ضمن التصنيفات الدولية للجامعات.

وإضافة إلى ما سبق يأخذ أهميته من كونه يأتي عصارة لتجربة المؤلف الأكاديمية في هذا الميدان بوصفه أحد أهم الخبراء العرب في مجال التصنيف الأكاديمي للجامعات، حيث صدر له فيه عدد لا بأس به من الدراسات.

يستعرض العمل في المقدمة أهمية التصنيفات الأكاديمية للجامعات بوصفها وسيلة هامة لتقييمها واختبار جودتها، ثم يعرج على تعداد تلك التصنيفات التي ينبه إلى أنها تتجاوز الأربعين تصنيفا، مبينا بعض إيجابياتها وسلبياتها.

وبالإضافة إلى المقدمة يتضمن الكتاب أربعة فصول، يخصص الكاتب الأول منها لمحاولة إعطاء نظرة عامة عن المعايير والمؤشرات المعتمدة في تصنيف الجامعات معتبراً أن بعضها يختص في تصنيفات دولة واحدة لجامعاتها، بينما يصنف بعضها الآخر الجامعات في تخصص واحد مثل الطب أو القانون، أما القسم الثالث من التصنيفات فإن له بعدا عالميا، وهو الذي يركز عليه المؤلف، ومن بين تلك التصنيفات ذات البعد العالمي يركز الدكتور الصديقي على ما يعتبره أكبر وأهم أربعة تصنيفات، وهي: تصنيف جامعة شنغهاي، تصنيف مجلة التايمز للتعليم العالي، تصنيف المؤسسة البريطانية (كواكواريلي سيموندس)، تصنيف(ويبومتريكس).

ويتضمن هذا الفصل عرضاً وافياً لكل معيار من تلك المعايير الأربعة، التي يبدو أن المؤلف قد رتبها حسب الأهمية معضدا المعلومات التي ذكرها بأشكال ورسوم بيانية وإحصاءات دقيقة، ونظراً لأهمية

هذا الفصل المخصص لهذه التصنيفات العالمية فقد استحوذ على ما يناهز أكثر من ثلث الكتاب.
أما الفصل الثاني من هذا الكتاب فيتضمن موقع الجامعات العربية في التصنيفات الأكاديمية العربية، ويعد هذا الفصل من أهم فصول الكتاب؛ إذ أنه يتضمن وصفا دقيقا لواقع الجامعات العربية في أهم أربعة تصنيفات عالمية، وهو واقع مزر كما يؤكد على ذلك المؤلف.
ويُقارن المؤلف بين ذلك الواقع المزري للجامعات العربية في الوقت الراهن والماضي المشرق والتاريخ المشرف للحضارة الإسلامية عموما والجامعات العربية إبان ازدهار تلك الحضارة.
ويتوقف المؤلف في هذا الفصل عند مواقع الجامعات العربية في تلك التصنيفات العالمية الأربعة الأهم بدء بتصنيف شانغهاي لأحسن 500 جامعة عالمية، والذي يقتصر تمثيل الجامعات العربية فيه على خمس جامعات فقط، إحداها جامعة القاهرة التي يشير المؤلف إلى أنها كانت أول جامعة عربية تدخل هذا التصنيف في العام 2006 ، أما الجامعات الأخرى فهي كلها سعودية بحسب ما يؤكد المؤلف، وهي حسب الترتيب الذي تحتله في التصنيف: جامعة الملك عبد العزيز بجدة، وجامعة الملك سعود وجامعة الملك عبد الله للعلوم والتقنية وجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، ويحاول المؤلف إعطاء تفسير منطقي للمنزلة المتقدمة التي تتبوؤها تلك الجامعات مقارنة بنظيراتها من الجامعات العربية، مشيراً إلى أهم السياسات التي اعتمدتها كل من مصر والسعودية من أجل تطوير تلك الجامعات.
أما فيما يتعلق بتصنيف التايمز لأفضل 400 جامعة في العالم وأفضل 100 جامعة في دول البريكس (BRICS) والاقتصادات الصاعدة، فينبه المؤلف خلال حديثه عنه إلى أن التمثيل العربي في أفضل 400 جامعة في العالم لازال مقتصراً على جامعة يتيمة هي: جامعة القاضي عياض بمراكش في المملكة المغربية.
ولا تختلف مكانة الجامعات العربية في تصنيفي المؤسسة البريطانية (كواكواريلي سيموندس)، و(ويبومتريكس) عن سابقاتها، فمكانة الجامعات العربية فيها ليست بأقل سوء .
أما الفصل الثالث فيخصصه المؤلف لتقديم تقييم لسياسات الجامعات العربية في مجال التصنيفات العالمية للجامعات حيث يعنونه بـ»قراءة نقدية لسياسات الجامعات العربية في مجال التصنيف العالمي»، ويقسم المؤلف في بداية هذا الفصل الجامعات العربية انطلاقا من الانتقادات التي يمكن أن توجه لها إلى فئتين، الفئة الأولى يصفها بالجامعات العربية التي تفتقد إلى استراتيجيات حقيقية لتنمية مركزها العالمي، ويصنف الكاتب في هذه الفئة أغلب الجامعات العربية. ويعتبر أن مظاهر افتقارها إلى استراتيجية تبدو جلية من خلال ضعف ميزانياتها والطريقة السيئة التي تدار بها، والفئة الثانية يصفها الباحث بالجامعات العربية التي استطاعت أن تحتل مراتب متقدمة ضمن التصنيفات العالمية عموما وتصنيف شانغهاي بوجه خاص، ويشير المؤلف إلى أن هذه الفئة تكاد تقتصر على بعض الجامعات السعودية التي مكنتها الميزانيات الهائلة والدعم الحكومي الهام من الارتقاء نسبيا ضمن سلم تلك التصنيفات.
ويوجه المؤلف انتقادات عديدة إلى السياسات العربية المتبعة في مجال الجامعات معتبراً أن أحد

أكبر العوائق التي تواجه تلك الجامعات وتحول دون تحسين موقعها ضمن التصنيفات العالمية يظل هو ضعف الإنفاق على قطاع التعليم العالي والبحث العلمي مقارنا بين نسبة الإنفاق على البحث والتنمية في الدول العربية ونظيراتها في باقي دول العالم مشيراً إلى أن تلك النسبة في العالم العربي لا تتجاوز 0.2 % وهي نسبة متدنية للغاية ليس فقط عند مقارنتها بالمعدل العالمي في المحال الذي هو 2.28% وإنما بمقارنتها أيضا بالحد الأدنى للإنفاق الحكومي على البحث العلمي والتنمية في العالم الذي هو 0.73%.

ويبقى واقع الإنفاق الحكومي على البحث العلمي في الدول العربية بحسب مايرى المؤلف واقعاً مزرياً، ولا يخفف منه سوى بعض البوادر والمؤشرات الإيجابية التي ظهرت مؤخرا، والتي تمثلت في أن في بعض الدول العربية قد رصدت في السنوات الأخيرة ميزانيات ضخمة للبحث العلمي، كما هو الحال مع كل من المملكة العربية السعودية، وقطر، والإمارات العربية المتحدة، كما أن هناك إحدى الدول العربية قد قامت بالرفع من النسبة التي تخصصها من ميزانيتها للبحث العلمي وهي المغرب.

كما يُعدد المؤلف بعد ذلك مجموعة من المآخذ الملاحظة على السياسات العربية في مجال الجامعات من بينها الإحجام شبه الكامل للقطاعات الإنتاجية والخدمية عن تمويل برامج البحث العلمي حيث أن 89% من الإنفاق على البحث والتطوير في البلدان العربية يأتي من مصادر حكومية، في حين أن القطاعات الإنتاجية والخدمية لا تسهم إلا بنسبة 3%، وهو رقم هزيل للغاية إذا ما قورن بنسبة مساهمة تلك القطاعات في ميدان البحث العلمي في الدول المتقدمة؛ إذ تزيد تلك النسبة عن 50%.

ولا تقتصر الانتقادات العامة التي يوجهها الباحث إلى الجامعات العربية على ما ذكر آنفا، وإنما يرى أنها أيضا تعاني من عوائق لا تقل أهمية، في مقدمتها غياب سياسات شاملة لتأهيل الجامعات العربية وفق المعايير العالمية لجودة البحث العلمي، وفقدان روح البحث الجماعي، وأن الجامعات العربية تظل جامعات تعليمية في المقام الأول، حيث يشكل طلاب مرحلة الإجازة/ البكالوريوس 90% من الطلاب، في حين أن طلاب الدراسات العليا لا يتجاوزون 10%، بينما توصف جامعات العالم بأنها جامعات بحثية؛ حيث أن طلبة الدراسات العليا تصل نسبتهم إلى 50% من مجموع الطلاب، وعلاوة على ذلك فإن الغياب الكامل للمنافسة وعدم تقديم حوافز مالية إضافية للجامعات الأكثر إنتاجاً للبحوث، وعدم إتقان لغة البحث العلمي، تعد كلها عوائق تقف في طريق الجامعات العربية، وتمنعها من تحقيق تقدم يذكر في التصنيفات العالمية للجامعات.

وفيما يتعلق بالانتقادات الموجهة إلى الجامعات العربية المصنفة فإن المؤلف يلخصها في انتقادين أساسيين، الأول هو أنها تحاول التلاعب على معايير ومؤشرات تصنيف الجامعات؛ مما يجعل ترتيبها أحياناً لا يعكس الصورة الحقيقية لها، والثاني وهو أن هذه الجامعات المصنفة لم تنجح حتى الآن في الموازنة بين مختلف التخصصات ضمن سياساتها بحيث أنها تركز بشكل جلي على التخصصات العلمية؛ الأمر الذي يأتي على حساب تخصصات العلوم الاجتماعية والاقتصاد التي تحتل فيها تلك الجامعات مراتب متأخرة جدا في التصنيفات العالمية.

ويأتي الفصل الرابع والأخير ليتضمن قراءة نقدية للمعايير المعتمدة في تصنيف الجامعات، وخلال هذا

الفصل يوجه المؤلف انتقادات عديدة إلى التصنيفات العالمية من بينها أنها تقدم صورة مُضللة وغير دقيقة عن جودة الجامعات نظراً لاعتمادها على معايير نسبية تتغير بين الفينة والأخرى؛ الأمر الذي يتسبب في تغييرات كبيرة ومفاجئة في ترتيب بعض الجامعات، وتباين كبير في ترتيب جامعات أخرى من تصنيف لآخر، بسبب اختلاف المعايير المعتمدة.

ومن بين الانتقادات التي يوجهها المؤلف إلى تلك التصنيفات مبالغتها الشديدة في ترجيح كفة العلوم الطبيعية على باقي التخصصات مثل العلوم الإنسانية والإجتماعية، منبهاً إلى أن عامل التأثير للدوريات يجب ان يؤخذ بحذر لا سيما في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومجال الهندسة، حيث يكون للكتب ووسائل النشر الأخرى تأثير اكبر من الأبحاث المنشورة في الدوريات المحكمة.

نحن إزاء عمل جدير بالقراءة نظراً لما يحتوي عليه من معلومات غنية ومفيدة في ميدانه، كما أنه يشكل محاولة جادة للفت أنظار مسؤولي التعليم العالي في العالم العربي إلى الواقع الراهن المزري للجامعات العربية، وعلاوة على ذلك فإنه يضع أمامهم بعض التصورات والحلول والنصائح التي قد يمكنهم الأخذ بها من تحسين ترتيب الجامعات العربية ضمن تلك التصنيفات، وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب يشكل أحد أهم المراجع التي صدرت باللغة العربية في ميدان التصنيف الأكاديمي الدولي للجامعات عموما والتصنيف الأكاديمي الدولي للجامعات العربية بوجه خاص.

وتكمن الخصائص المميزة لهذا الكتاب في أن مؤلفه تمكن بشكل كبير من أن يوفق بين التحليل النظري العلمي لواقع التصنيف الدولي للجامعات العربية وبين إيراد البراهين العملية وتقديم الحجج التطبيقية، عبر الاستعانة عند الاقتضاء بإحصاءات وجداول وبيانات ورسوم توضيحية.

من نقاط القوة في الكتاب، استعراضه لهذا الكم الهائل من المعلومات حول الموضوع بين دفتي كتاب من الحجم الصغير لا تتجاوز صفحاته 51 صفحة، وهي صفحات كتبت كلها بلغة علمية غير معقدة وبأسلوب سهل ممتنع.

ويبقى السؤال هو هل يا ترى سيأتي اليوم الذي ستعتمد فيه البلدان العربية استراتيجيات جادة وطموحة تمكنها من الأخذ بالجامعات العربية إلى مصاف جامعات النخبة العالمية؟

ليــس دفاعـــــــاً عن الفلسفـــــــة

جمال الديابي *jamal.diyabi@gmail.fr* // باحث في علم الاجتماع

لا تحتاج الفلسفة لمن يُدافع عنها، أو يتكلم باسمها، لأنها أولاً دعوة مفتوحة للكائن البشري أين ما كان وكيفما كان إلى إعمال عقله، لترتيب العلاقات بين مقتضيات التاريخ والمجتمع والعالم والذات، ودعوة أيضاً إلى نقد العقل بما هو ميكانيزم ذاتي يستطيع تحقيق التوازنات الموضوعية، ويقدم التفسيرات المعقولة زمنيا في التاريخ، وييُسر للأفراد عمليات التبادل المتاحة والممكنة للأفكار والممارسات في إطار مُعقلن تحت إسم التعاقد.

الفلسفة لا تحتاج أيضاً إلى من يدافع عنها لأنها كفيلة لوحدها بالدفاع عن نفسها بقوة التاريخ والواقع.

يأتي هذا الكلام ليس من باب ادعاء الأفضلية في الدفاع عن قضية ليست قضية أصلاً بالمعنى المنطقي للكلمة، وقد يكون لهذا الدفاع وجاهة أخلاقية وسياسية مع الخصوم والأغيار الذين يخشون على مصالح غير مرئية ــ على الأقل ــ على مستوى الواقع والمجتمع، ويحاولون جاهدين إعادة صياغة ترتيب العلاقة بين السماء والأرض، بعد أن ظننا أننا تجاوزنا هذه المرحلة بقرون، لكن للنكوص آلياته وطرقه في تكريس تبعية الأرض للسماء بكل ما تحمله كلمة التبعية من معنى اللا إرادة واللا إعمال للعقل، والاكتفاء بالتفسيرات الحرفية للنصوص المؤسِّسة لمثل هذه القوى المقاومة للتغيير والتقدم حثيثاً بالإنسان كاملاً بدون أدنى مُركب نقص. مع أنهم وبصيغة أخرى ــ مناهضو العقل ــ يستعملون العقل الأداتي والحسابي عند تقديمهم لتلك التفسيرات.

ولعل إلحاح من صاغوا كتاب مُقرر التربية الإسلامية للأولى باكالوريا، تضمين ذاك المقرر نصوصاً لمفكرين إسلاميين، يُروجون لفكرة مفادها أن «الفلسفة مادة الزيغ والضلال» لم يستحضروا الشروط التاريخية التي أفرزت مثل هذه الأحكام، ولا مصلحة لهم من تذكر أن في تلك اللحظة كانت الفرق الكلامية الإسلامية بمختلف تلاوينها ومرجعياتها الفكرية والإيديولوجية تتمتع بحرية التفكير ومقارعة الفكرة بالفكرة والحجة بالحجة، وما نتج عنه من ثراء فكري وثقافي حينها، يستحيل إحياؤه اليوم،

عدد كبير من الفلاسفة جعل من الفلسفة مرادفاً للوضوح والدقة والإحكام وفق ضوابط منهجية واستدلالية صارمة، تعليمها للتلميذ من شأنها أن تساهم في تكوين مواطن قادر على التمييز بين الواجبات والحقوق.

بَدَل التكفير المجاني ورمي الآخرين بالغيب وإدعاء امتلاك الحقيقة الواحدة والوحيدة كما يفعل هؤلاء المدعون اليوم، ولو عَلِم المفكرون الأكثر راديكالية والأكثر شراسة الذين هاجموا فكرة «تقديم العقل على النقل» ومن بينهم ابن تيمية وأبي حامد الغزالي، ما سيؤول إليه الأتباع من ركود وتمييع وتجهيل، ما تفوهوا بذلك الكلام حينها.

لكن للتاريخ مكره، ولتعطيل العقل مسبباته الدوغمائية، وكسله في تأجيل كل ما هو لحظي وزمني إلى «الما بعد»: ما بعد الموت، ما بعد الحساب، ما بعد الجنة، ما بعد الاستشهاد» ما بعد الما بعد.

والحال أن الفلسفة في المنطقة العربية الإسلامية سيئة السمعة منذ قرون، وهذا أمر متوقع في مجتمعات تكاد تتخذ موقفاً عدائياً من العقل، وتطمئن أقصى غايات الطمأنينة لعديد خرافات. فعموم الناس ــ كما يقول الباحث علي حسين ــ في بلادنا لا يتفقون على شيء، قدر اتفاقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها، والفيلسوف بالنسبة لهم، رجل «سفسطائى» ــ بالمعنى القدحي للكلمة ــ ثرثار، أو حالم مُلازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس، وإذا أحسنوا الظن به في أرقى الحالات، فهو متخصص فى المُجرد والعام. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا لا نكاد نعرف اسماً لفرع من فروع المعرفة قد أصابه ما أصاب الفلسفة من عداء وتندر واستنكار عند الكثرة الغالبة من الناس، ولذلك كثيراً ما نسمع العبارة [العامية الدالة] التي تتردد في حياتنا اليومية: «وبلا فلسفة».

هذا ناتج عن الجهل بالفلسفة، الذي جعل العبارة السابقة تتردد على لسان جمهور العامة، كما أن الجهل بمعناها جعل لفظ الفلسفة يرتبط فى أذهان الناس بمفاهيم هى أبعد ما تكون عن روح الفلسفة الحقة، واللافت للنظر ــ يقول علي حسن ــ «أن الرجل العادي لا يقول للمتخصص في الرياضيات «و بلا رياضيات»، ولا يقول للمتخصص في الطبيعيات: «وبلا طبيعيات»؛ لأن الرجل العادي يُدرك أنه لا علم له بالرياضيات أو الطبيعيات. أما فيما يتعلق بالفلسفة، فهو يعتقد خطأً أنه يعرف معنى الفلسفة، في حين أن جهله بالفلسفة لا يقل على الإطلاق عن جهله بالرياضيات أو الطبيعيات».

هذا الوضع غير السوي الذي تعاني منه الفلسفة في تصورات وتمثلات الناس البسطاء والعاديين، أمر متوقع نوعاً ما من الناحية التاريخية والسوسيولوجية، فكيف بالأمر في مؤسّسة تعليمية، حري بها أن تكون سباقة إلى التنوير ونزع غشاوة الجهل وتصحيح ما يسوء فهمه في الشارع والمجتمع!

لا نقصد من هذه الورقة التحامل على جهة معينة ولكن، لنلْق نظرة على تداعيات هذه «اللخبطة» بين ما جاء في مقرر التربية الإسلامية وما تدعو له دروس الفلسفة في مستويات الثانوي على التلميذ داخل القسم الدراسي، وعلى المنظومة التعليمية عموماً.

من بين المآزق التعليمية التي يمكن أن يتعرض لها المتعلم خصوصاً في سن حرجة لدى التلميذ، يتفق على تسميتها الباحثون في مجال التربية وعلم النفس، بالمراهقة، وهي مرحلة تتسم بالتوتر وتراكم الأسئلة المؤرقة تجاه ذاته أولاً والمجتمع والعالم ثانياً وثالثاً، وكيف له في خضم هذا الاضطراب الناتج عن البلبلة والتشويش في تقديم المعارف ومناهج التفكير، فمادة التربية الإسلامية تحثه على عدم

لو عَلِم المفكرون الأكثر شراسة الذين هاجموا فكرة «تقديم العقل على النقل» ومن بينهم ابن تيمية وأبي حامد الغزالي، ما سيؤول إليه الأتباع من ركود وتمييع وتجهيل، ما تفوهوا بذلك الكلام حينها.

إعمال العقل، أو على الأقل ــ في أحسن تأويل ــ تواري العقل أمام النقل، فهو «أس الانحلال، ومادة الزيغ والضلال» وعليه أن يحفظ عن ظهر قلب هذه القاعدة لأنه مُتابع بان يمتحن حولها، ويحصل على نقطة تقييمية لما تلقاه بالمادة.

وبين دروس الفلسفة التي تعتمد كل الاعتماد على تحريك مَلكة العقل، وتربي فيه الحس النقد أساساً، الذي لا يقبل بالمعطى والجاهز، ويشكك حتى في البداهات، حتى يتسنى له إعادة ترتيبها وتنظيمها وبناءها، بل تدعوه إلى فهم العقل وانتقاده، بما يفتح له من إمكانيات التفكير الحر البعيد عن التقديس والصنمية لأي حقيقة كيفما كانت، وهو متابع أيضا بأن يمتحن في دروسها وينتظر نقطة تقييمية لها.

إنه أمر مُربك ومضطرب، ليس للتلميذ وأساتذة المادتين فقط، وإنما للمنظومة التعليمية بكاملها، والتي لا تحمل إزاء هذا الوضع من معنى المنظومة إلا الاسم، وهو ما يدفع الى التساؤل حول كيفيات صياغة البرامج المدرسية، ويُوضح بشكل بارز غياب تنسيق نوعي بين الفاعلين البيداغوجيين القائمين على إعداد تلك البرامج، وهو ما ينعكس سلباً على جودة المادة التعليمية المقدمة عموماً، ثم نتساءل لماذا وصل التعليم بالمغرب إلى هذه الدرجة من التردي والرداءة؟

ألا يعلم أولئك الذين يسيئون الظن بالفلسفة أن الفلسفة في أحد تعريفاتها هي مَحبة الحكمة، وأن كل التعريفات المتعددة التي أعطيت للفظ فلسفة على مرّ العصور لم يكن من بينها تعريف واحد يربط بين الفلسفة من جانب والجهل والبلاهة من جانب آخر؟

إن القيام باستقراء بسيط لتاريخ الفلسفة سيكشف بالملموس عكس ذلك، وأن عدداً كبيراً من الفلاسفة جعل من الفلسفة مرادفاً للوضوح والدقة والإحكام وِفق ضوابط منهجية واستدلالية صارمة، تعليمها للتلميذ من شأنها أن تساهم في تكوين مواطن قادر على التمييز بين الواجبات والحقوق إزاء ذاته ومجتمعه ووطنه، بعيداً عن أي تعصب وحمية تنتصر للقبيلة في زمن قد ولى فيه الانتصار لهكذا أشكال مجتمعية في عالم صار ينعت بالقرية الصغيرة.

الذات الإنسانيـــــــة بين الاستهلاك والاستـــلاب

محمد الأزعر *Prof.elazaar.med@gmail.fr* // أستاذ في الفلسفة وباحث في علوم التربية، المغرب

انتقد ماركيوز الحضارة الغربية وعلى رأسها المجتمع الأمريكي، وذلك انطلاقاً من كشف حقائقها التي شكلت حلقة جديدة في استغلال واستعباد الإنسان المعاصر، وتكبيله وتخريجه في قوالب محددة ذات بُعد واحد في مجتمع أفرزته التقنية، والعقلانية الأداتية، بحيث لا يستطيع الرفض ولا النقد ولا حتى عدم قبول ما هو سائد، حيث يموت الإنسان في بحر النزعة الاستلابية التي ولدها الإنتاج الاستهلاكي.

فكيف استطاع المجتمع المعاصر بنزعته التقنية تلك أن يخلق الإنسان المنمط في دائرة الاستهلاك المفرط، الذي ولّد لديه الحاجة على ما هو زائد على حاجته؟ وكيف ستتمهظر هذه الصورة التي ستُرسم للذات الإنسانية؟

إن نقطة انطلاق ماركيوز الأساسية هي الطاقة الهائلة التي بات يتمتع بها المجتمع المعاصر، مجتمع التكنولوجية والصناعة المتقدمة، وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد. تتجاوز من بعيد كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على الأفراد (1).

هذه الطاقة الهائلة التي أصبح يتمتع بها المجتمع الصناعي المتقدم، جعلته تلقائياً يكبح كل الاختلافات، ويُلغي كل نظرية نقدية تعمل بكل جهد لمناوأته، عبر نزع البعد الثنائي عن الثقافة واللغة، لتخفيف التناقض بين الثقافة والمجتمع. لكن نجد داخل هذا المجتمع التكنولوجي ثقافة أحادية تبرز إلى حيز الوجود، وذلك عبر لغة أحادية الجانب تروِّج أطروحاتها عبر مُحترفي السياسة وصناع الرأي العام. وهي لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والسيرورة، لغة سلوكية، لغة بلا أبعاد. وبكلمة واحدة لغة مقفلة منغلقة على ذاتها (2).

إن حالة المجتمع بحسب ماركيوز ستصبح على الشكل التالي: إنسان ذو بُعد واحد، أي إنسان فقد القدرة على التفكير النقدي، وسقط في التنميط والإتباع، وهذا هو معيار إفلاس المجتمع الحداثي. أي أنه أفلس في أهم نتائجه متمثلة في «الإنسان» الذي فقد القدرة على تنمية خصوصيته وتميزه وفرادته، وبذلك فقد إنسانيته واستحال إلى مجرد رقم في مرصوف بجوار جملة أرقام أخرى، وترس داخل في آليات المجتمع الصناعي والحداثي يدور ويلف في المجال المرسوم له سلفاً دون القدرة على الانفلات والتحليق (3).

فالوعد العظيم بالتقدم غير المحدود، وعد السيطرة على الطبيعة والوفرة المادية، والسعادة القصوى للأغلبية العظمى، والحرية الشخصية غير المحدودة. هذا الوعد العظيم كان محط الآمال ومنبع

الإيمان للأجيال منذ بداية العصر الصناعي، فمن المؤكد أن مدنيتنا بدأت منذ بدأ الجنس البشري سيطرته الفعالة على الطبيعة غير أن هذه السيطرة ظلت محدودة إلى أن جاء العصر الصناعي، وبإحلال الطاقة الميكانيكية ثم الطاقة النووية محل طاقة الحيوان والإنسان، إلى إحلال الحسابات الالكترونية محل المخ البشري. شعرنا بسبيلنا إلى الإنتاج غير المحدود، ومن ثم الاستهلاك غير المحدود، وجعلنا التقدم التكنولوجي وكأننا قادرون على كل شيء. كما جعلنا التقدم العلمي وكأننا عالمون بكل شيء، كنا على طريق لكي نصير أشبه بالآلهة (4).

يربط اريك فروم بشكل مباشر بين الاستهلاك والتملك، ويجعل الاستهلاك صفة من الصفات التي تعبر عن النزعة التملكية، خصوصاً وأن أهميته قد ازدادت داخل مجتمعات الوفرة الصناعية، لأنه يلعب دور المكمل لشخصية الفرد بتخفيفه من قلق الإنسان على وجوده. ولعل هذه الرغبة في التملك تجعله دائما يملك أكثر فأكثر، ليلخص وجوده في النزعة التملكية والاستهلاكية التي احتلت مكان الفكر الذي كان أساس الوجود مع ديكارت.

إن المجتمع الاستهلاكي الحديث في الغرب يعمق هذا الطبع، ويجعل السعي إلى التملك ليس فقط استجابة لمتطلبات الصناعة والتجارة الرأسمالية، أو مجرد تلبية ضرورية لحاجات، بل يجعل منه نموذجاً للسعادة، ورمزاً للقوة. بل إن فروم عندما يليّن العلاقة بين النمط الامتلاكي والنمط الكينوني قائلاً بأنهما معا موجودان في الإنسان نوعاً وفرداً، وبأنهما ضاربان في أعماق النفس والطبيعة الإنسانية ومضمران ضمنياً فيها، يعود ليؤكد أن قوة الحاجات البيولوجية وارتباطها بضرورة البقاء، هو ما يزكي ويرسخ قوة ونمو هيمنة النمط الامتلاكي (5).

يذهب فروم أبعد من ذلك في تصوره، ليؤكد أننا نعيش في مجتمع لحيازة الأملاك وتحقيق الربح أمام مشهد يصعب علينا أن نجد في خضمه شاهدا على أسلوب الكينونة من لدن العامة. وأمام هذا التأكيد يثور التساؤل حول الكيفية التي توصل من خلالها فروم إلى أن نمط الكينونة على النقيض من نمط التملك. ذلك أنه قد عمل على التمييز بين هذين النمطين، فالأول تنحصر شروطه الأساسية في الاستقلالية والحرية، وحضور العقل النقدي، بينما السمة الأساسية للنمط الثاني تتلخص في اتصاف الإنسان بالنشاط، والإيجابية، والفاعلية (6).

لقد نظر فروم إلى أسلوب الكينونة في إطار التجربة الإنسانية التي تجسد حضوره، وتجعل الإنسان نشيطاً إيجابياً وفاعلاً في الحياة، له القدرة على خلق أشياء جديدة تعبر عن طاقاته وكفاءاته التي تجعله في علاقة اتصال بالأشياء التي أنتجها. ولتخرجه من دائرة الاغتراب الذي يفقده الشعور بكونه

ستصبح حالة المجتمع بحسب ماركيوز كالتالي: إنسان ذو بُعد واحد، إنسان فقد إنسانيته واستحال إلى مجرد رقم في مرصوف بجوار أرقام أخرى، وترس داخل في آليات المجتمع الصناعي والحداثي يدور، يلف في المجال المرسوم له سلفاً دون القدرة على الانفلات والتحليق.

نظر فروم إلى أسلوب الكينونة في إطار التجربة الإنسانية التي تجسد حضوره، وتجعل الإنسان نشيطاً إيجابياً وفاعلاً في الحياة، له القدرة على خلق أشياء جديدة تعبر عن طاقاته وكفاءاته التي تجعله في علاقة اتصال بالأشياء التي أنتجها.

فاعلاً لا يحس بنتائج نشاطه، وكأنه منفصل عنه نتيجة وقوعه تحت عوامل خارجية وداخلية تفقده الثقة بنفسه.

وبالمقابل عبَّر فروم عن نمط التملك انطلاقاً من المقطع التالي: «في نمط التملك لا توجد علاقة حية بيني وبين ما أملك. فأنا وما أملك أصبحنا جميعا أشياء وأنا أملكها لأن لدي القوة التي تمكنني من جعلها ملكي. ولكن ثمة علاقة عكسية أيضاً، فهي أيضا تملكني لأن إحساسي بهويتي أي إحساسي بصحتي العقلية، يتوقف على ملكيتي لها ولأكبر عدد ممكن من الأشياء. إن نمط الملكية لا يقوم على صيرورة حية ومثمرة بين الذات والموضوع وإنما هي علاقة تجعل من الذات والموضوع أشياء، والعلاقة بينهما علاقة موت وليس علاقة حياة» (7).

إن هذه النتيجة العكسية بين الإنسان وما يملكه بتعبير فروم ولدها المجتمع الصناعي القائم الذي يدفع باتجاه الاقتناء والربح والملكية، ليبلور شخصية اجتماعية هدفها الوحيد هو التملك، لأن نمط التملك أصبح هو الأساس، فكل شخص يعمل على البقاء داخل هذا الإطار، ويرفض أن يكون خارجاً عليه، لأنه في اعتقاده قد يتحول إلى منبوذ، وإنْ على حساب فقدانه لهويته وذاته في هذا الواقع.

الهوامــش:

1 ـ هربرت مركيوز الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب، الطبعة الرابعة 2004، ص10.
2 ـ هربرت مركيوز، نفس المرجع، ص16.
3 ـ الطيب بوعزة، ماركيوز والمجتمع الحداثي، مجلة النبأ، بيروت، العدد 80، يناير 2006، ص33.
4 ـ إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، غشت 1989، العدد 140، ص 15.
5 ـ محمد سبيلا، إريك فروم، جذور التملك وآفاق الكينونة، مطبعة النجاح، الطبعة الأولى 2001، ص34.
6 ـ إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، مرجع سابق، ص80.
7 ـ إريك فروم، نفس المرجع، ص 69

«صناعة الإرهـــاب» محلياً : محاولـــــة فهـــــم

مروان بنفارس *mbenfares1@gmail.fr* // باحـــث

تضع التقارير الدولية المتعلقة بالإرهاب وعلى رأسها تقرير المركز البريطاني للأبحاث «بوي»، المغرب كثالث دولة مصدرة للإرهابيين ـ بعد السعودية وتونس ـ لمناطق الصراع بالشرق الأوسط. وحسب تقرير «Foreign Fighters» لـ(مجموعة صوفان) [The Soufan Group] الصادر في 8 ديسمبر من العام 2015 والذي يرصد تزايد تدفق مهاجري الموت إلى مناطق الصراع منذ تقريرها في يونيو 2014، إلى تزايد هجرة مُهاجري الموت بالمغرب حسب الأرقام الرسمية إلى أكثر من 1200 شخص.

مع تنامي ظاهرة تزايد مهاجري الموت يختلف كثير من المراقبين والدارسين بصدد تحديد أسباب ودوافع هجرة الشباب إلى الموت، بين مرجح لدواعي اقتصادية أو ثقافية أو مؤامراتية.

التحليلات ذات الخلفية الثقافية تدافع عن وجود أسباب كامنة في ثقافة وقيم ومعتقدات مجتمعية هي المحركة لسلوك التطرف العنيف، وتتسم هذه الرؤيا من طرف البعض بنوع من الراديكالية حين ترجع أسبابه للدين الإسلامي والثقافة العربية. فيما يعزوه بعض المعتدلين إلى هيمنة خطاب مستحدث يؤول الدين بطريقة متشددة تم نشره بقوة المال والإعلام في الأوساط التي ينتشر بها الجهل وعند الفئات الأقل تعلما في الأقطار العربية.

ويُعتبر تقرير اتجاهات الجهاد «Jihad trends» الذي أصدرته مؤسسة كويليام (Quilliam foundation) البريطانية ـ وهي مؤسسة متخصصة في دراسات ومكافحة الإرهاب ـ من بين أهم التقارير التي وقفت على أنواع المؤسسات التي يتم تعبئة الأفراد فيها كالمساجد ـ غير التقليدية ـ والسجون والإعلام والمواقع الإلكترونية لسلوك التطرف العنيف.

بيْد أن تحديات وقصور هذه الرؤية تتجلى في صعوبة فهم دوافع أصحاب الشواهد العليا من أساتذة ومهندسين وأطر تقنية لتبني خطاب التطرف العنيف وهجرتهم لمناطق الصراع.

في المقابل تنحو التحليلات ذات الخلفية الاقتصادية إلى إرجاع أسباب الظاهرة، لمشاكل الفقر

تدافع التحليلات ذات الخلفية الثقافية عن وجود أسباب كامنة في ثقافة وقيم ومعتقدات مجتمعية هي المحركة لسلوك التطرف العنيف، وتتسم هذه الرؤيا من طرف البعض بنوع من الراديكالية حين ترجع أسبابه للدين الإسلامي والثقافة العربية.

يُعتبر تقرير اتجاهات الجهاد «Jihad trends» الذي أصدرته مؤسسة كويليام Quilliam foundation البريطانية من بين أهم التقارير التي وقفت على أنواع المؤسسات التي يتم تعبئة الأفراد فيها كالمساجد ـ غير التقليدية ـ والسجون والإعلام والمواقع الإلكترونية لسلوك التطرف العنيف.

والهشاشة والبطالة والدخل الفردي. غير أن استقراءً سريعاً للحالات الاجتماعية لمهاجري الموت، تضعنا أمام حالات متعددة قادمة من طبقات متوسطة وأحيانا من أسر غنية ومتنفذة اجتماعياً.

فيما تذهب التحليلات المؤامراتية إلى أن هذه الظاهرة التي أضحت عالمية، ساهمت في تقويض أحلاف وتدمير دول وإنعاش اقتصاديات البتروكيماويات وصناعة الأسلحة. وبدا المشهد العالمي مقسما بين من يصدر الموارد البشرية (مهاجري الموت)، وبين من يوزع السلاح والمعدات، وبين من يوظف قضايا الهجرة واللجوء والأمن في مزايدات سياسية.

نجد صدى هذه القراءة التي ترى أن الإرهاب ومظاهر الخوف والصدمة يوظّف لتمرير وخدمة أجندات سياسية واقتصادية، عند «نعومي كلاين»، في كتابها «عقيدة الصدمة»، وتسوق عن كبير منظري الرأسمالية المعاصرة «ميلتون فريدمان» قوله: «وحدها الأزمة، سواء أكانت الواقعة أم المنظورة، هي التي تحدث التغيير الحقيقيّ. فعند حدوث الأزمة، تكون الإجراءات المتخذة منوطة بالأفكار السائدة. وهنا تأتي، على حدّ اعتقاديّ، وظيفتنا الأساسيّة: وهي أن نطوّر بدائل للسياسات الموجودة، وأن نبقيها حيّة ومتوفّرة إلى حين يصبح المستحيل في السياسة حتمية سياسية».

ورغم الحضور الكبير للتحليلات المؤامراتية في بلداننا إلا أنها تكون في كثير من الأحيان أكثر اختزالية في فهمها، ولا تجيبنا عن لماذا هذه الظاهرة منتشرة في أقطارنا العربية أو عند من لديهم خلفية إسلامية في دول غربية، وغير منتشرة في أمريكا الجنوبية مثلاً أو عند دول لها نفس تحدياتنا الخارجية؟

إن تركيب وتعدد أسباب الظاهرة وانفلات ملامحها عن التحديد والتعميم، يجعلنا نتلمس فهمها والاقتراب منها من خلال توطينها وتجسيدها على الأرض وتشريحها في حالات منفردة. وهنا نعود لنتساءل: لماذا يُعدّ المغرب ثالث دولة مصدرة لمهاجري الموت؟ ولماذا يتركز هؤلاء في شماله؟

وفي سؤال مشابه لأحد مقدمي برامج التلفزيون المغربي: لماذا يُقدم مغاربة الخارج للمشاركة في التنظيمات الإرهابية والهجرة إلى بؤر الصراع أكثر من الأتراك؟ رغم ما يعانونه من تحديات مشتركة في بلاد المهجر؟

سأقارب الإجابة عن هذه الأسئلة موظفاً التحليلات الاقتصادية والثقافية والتآمرية في مدن منطقة شمال المغرب، كمنطقة مصدرة للمهاجرين و»مهاجري الموت».

المعروف أنه لفهم ظواهر معاصرة لابد من العودة للتاريخ، وعودتنا تحديداً «لجيل الإكس/Gen X» كما يسميه الديمغرافيون. ويشمل هذا المصطلح الأشخاص الذين ولدوا في أوائل الستينات حتى أوائل الثمانينات، وهو الجيل الذي عايش تهميشاً سياسياً واقتصادياً في المنطقة، بعد حسم السلطة للقصر وما يُمكن اصطلاح عليه بـ»نخبة المركز»، وخاصة «نخبة فاس» (حزب الاستقلال)، على حساب نخب

في المقابل تنحو التحليلات ذات الخلفية الاقتصادية إلى إرجاع أسباب الظاهرة، لمشاكل الفقر والهشاشة والبطالة والدخل الفردي. غير أن استقراءً سريعاً للحالات الاجتماعية لمهاجري الموت، تضعنا أمام حالات متعددة قادمة من طبقات متوسطة وأحياناً من أسر غنية ومتنفذة اجتماعياً.

الريف (منها عبد الكريم الخطابي)، ونخبة تطوان (حزب الشورى والاستقلال).

وبسبب هذا التهميش الاقتصادي والسياسي، أُنتجَ لنا في بداية الثمانينات حتى أواخر التسعينات، انتفاضات شعبية ــ انتفاضة 84 ــ مطالبة بالرفاه الاقتصادي، وتنامى الوعي المعارض. وبرزت ظواهر الاقتصاد غير المهيكل، من تهريب ــ لوجود مناطق حدودية «سبتة» و«مليلية» المحتلتان ــ وتجارة للمخدرات، وكذا تهجير سياسي من خلال تشجيع السلطة ــ خاصة في منطقة الريف ــ للهجرة نحو أوروبا، حسب ما أورد عبد الله البارودي في كتابه : «المغرب، الإمبريالية والهجرة»، فيما يقصد الأقل حظا الهجرة السرية من خلال «قوارب الموت».

يمكن القول أن رهان هذا الجيل كان متجهاً نحو الخلاص الفردي من خلال كفاحه للعيش الكريم ــ داخل المغرب أو خارجه ــ والجماعي من خلال مشاركته السياسية - المسموحة والسرية - من أجل مجتمع الرفاه.

بيد أن «جيل الواي/Y» أو جيل الألفية، وهو الجيل الذي وُلد في أوائل الثمانينات حتى بداية الألفية الثالثة، قد نشأ في ظل تحولات دولية كبرى - حرب الأفغان، وحرب الخليج الأولى، وسقوط جدار برلين، بداية العولمة، وإطلاق خدمة الأنترنت، حتى أحداث الحادي من سبتمبر- ووطنية مهمة ــ نهج الدولة المغربية لتنزيل سياسة التقويم الهيكلي، وتفكيك التعليم بجعله تعليماً منافي لقيم العقلنة وروح العصر، السماح بصحون «الستالايت» وغزو قنوات الخليج، وتواضع أداء «التناوب التوافقي» ــ، ساهمت هذه التحولات إلى جانب عامل المدن الحدودية التي تشتهر بخطورتها بسبب انتقال وعيش المواطن فيها بين سيادتين، وسهولة التعبئة الخارجية فيها، ونزعة ساكنتها المحافظة، مع مُباركة ودعم دول المركز الرأسمالي للأنظمة بالعالم العربي والمغاربي في انتشار الفكر الديني المتشدد والعنيف.

وبدأت المنطقة تسجل مشاركتها بتصدير مهاجري الموت من بداية الألفية، في كل من تفجيرات مدريد، والحرب على العراق، والحرب في سوريا وليبيا، ناهيك عن انتشار «الذئاب المنفردة».

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.

• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».

• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.

• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.

• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.

• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.

• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.

• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.

• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.

• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.

• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن

• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.

• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.

• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]

• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.

• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.

• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.

• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معملومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

عدد مارس 2017: الفلسفة الإفريقية.

عدد أبريل 2017: إرث محمد عابد الجابري.

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // «ما بعد الإنسان» المفهوم والمشروع // العدد 13 // فبراير 2017